

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

PROCESSED

MAY 05 2009

TU LIBRARY

Paulus

- | | |
|----------------------|---|
| Karl-Wilhelm Niebuhr | Paulus im Judentum seiner Zeit |
| Thomas Söding | «Ich lebe, aber nicht ich, ...» – Die theologische Physiognomie des Paulus |
| Jens Schröter | Paulus in der Apostelgeschichte |
| Volker Leppin | Lehrer, Typus, Exempel. Facetten von Martin Luthers Paulusbild |
| Edith Düsing | Nietzsches antichristliches Paulusbild |
| Gregor Maria Hoff | Die paulinische Inversion. Die dekonstruktiven Paulus-Lektüren Slavoy Žižeks und Giorgio Agambens |

Perspektiven

- | | |
|------------------|--|
| Karl-Heinz Menke | «Die älteren Brüder und Schwestern» – Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger |
| Michael Schulz | Das Zweite Vatikanische Konzil in der Einschätzung der Pius-Bruderschaft |

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Paulus

THOMAS SÖDING	105	Editorial
KARL-WILHELM NIEBUHR	108	Paulus im Judentum seiner Zeit
THOMAS SÖDING	119	«Ich lebe, aber nicht ich, ...» – Die theologische Physiognomie des Paulus
JENS SCHRÖTER	135	Paulus in der Apostelgeschichte
VOLKER LEPPIN	149	Lehrer, Typus, Exempel. Facetten von Martin Luthers Paulusbild
EDITH DÜSING	160	Nietzsches antichristliches Paulusbild
GREGOR MARIA HOFF	179	Die paulinische Inversion. Die dekonstruktiven Paulus-Lektüren Slavoy Žižeks und Giorgio Agambens

Perspektiven

KARL-HEINZ MENKE	191	«Die älteren Brüder und Schwestern» – Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger
MICHAEL SCHULZ	206	Das Zweite Vatikanische Konzil in der Einschätzung der Pius-Bruderschaft

EDITORIAL

«Wachet auf, ruft uns die Stimme» – mit der Melodie dieses Kirchenliedes komponiert Felix Mendelssohn Bartholdy die Ouvertüre zu seinem Oratorium *Paulus*, uraufgeführt zu Pfingsten 1836 beim 18. Niederrheinischen Musikfest in Düsseldorf. Die Melodie geht auf Johann Sebastian Bachs Kantate für den 27. Sonntag nach Trinitatis zurück. Der Text, der vom Chor erst später, nach der Damaskusvision, gesungen wird (Nr. 16 und 17), aber von vornherein mitschwingt, bildet den heimlichen Schlüssel zu Mendelssohns *Paulus*. Das Lied bezieht sich auf das Gleichnis Jesu von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13). Das Thema ist die eschatologische Erwartung, also der Umgang mit begrenzter Zeit, die Hoffnung auf ein Jenseits, die Wachsamkeit im Diesseits. Jerusalem und die Tochter Zion spielen eine Rolle, die Braut und der Bräutigam, das Hochzeitsmahl und das Brautgeleit. «Ihr müsset ihm entgegen gehen!», ist der entscheidende Appell. *Paulus* wird durch die Ouvertüre in den Horizont der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gestellt, in den Horizont der Messiaserwartung Israels, in den Horizont der Endzeit und der Heilsvollendung.

Mendelssohn, dessen zweihundertster Geburtstag 2009 gefeiert wird, ist ein Führer zu *Paulus*, dessen zweitausendster Geburtstag gefeiert wird. Mendelssohns *Paulus* ist ein Jude, der die Hoffnung auf den Messias neu entdeckt hat und deshalb über Leben und Tod, über Gottes Gesetz und Wort, über das Volk Gottes und die Völker der Welt, über Glaube, Hoffnung und Liebe von Grund auf neu gedacht hat. Mendelssohns *Paulus* ist ein Mensch, der am entscheidenden Punkt seines Lebens dem Ruf gefolgt ist, den er gehört hat, und dem Herrn entgegengeht, indem er das Evangelium unter den Völkern verkündet.

Mendelssohn vergegenwärtigt *Paulus* als einen Mann mit einer Biographie: einen Menschen mit dunkler Vergangenheit, mit einer enormen Präsenz und einer großen Zukunft. Deshalb hält der Komponist sich an die Apostelgeschichte, die einige wichtige Lebensstationen des Apostels dokumentiert. *Paulus*, der bekehrte Verfolger, und *Paulus* der Missionar und Märtyrer – auf diese Themen sind die beiden Teile des Oratoriums abgestimmt. Der Zusammenhang dieses ungewöhnlichen Lebens wird durch Psalmverse, durch Jesusworte, durch paulinisch inspirierte Kirchenlieder und durch Zitate aus den Paulusbriefen erschlossen. Es ist der Zusammenhang der Gottesfrage, die zur Gottesverehrung führt, zum Gotteslob, zur

Anbetung. «Herr! Der du bist der Gott, der Himmel und Erde und das Meer gemacht hat», mit diesem Satz aus dem Credo eröffnet der Chor das Oratorium; «Lobet den Herrn!» ist das Schlusswort.

Die Theozentrik des Paulus, sein Judesein und sein Verhältnis zu Israel, sein missionarischer Einsatz und seine Intelligenz, sein Umgang mit der Zeit, seine Absage an heilige Gewalt und seine Liebe zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferweckten – all diese Themen, die Mendelssohn im Aufbruch der Moderne bei seinem Paulus gefunden und bearbeitet hat, lassen die Theologie und die Philosophie bis heute nicht los. Die Exegese ist gefordert – und zwar so, wie sie im Paulusjahr zu Beginn des dritten Jahrtausends getrieben werden kann: mit dem Arsenal der historischen Kritik, aber den Erfahrungen eines langen und steinigen Forschungsweges, mit dem Blick für die Bilder des kulturellen Gedächtnisses und der Sensibilität für den Wahrheitsanspruch, der ihnen Farbe verleiht. *Karl-Wilhelm Niebuhr* (Jena) geht dem Judentum in der Biographie wie der Theologie des Apostels nach, *Thomas Söding* (Bochum) versucht, von seinen anerkannten echten Briefen aus, seine theologische Physiognomie zu bestimmen, *Jens Schröter* (Leipzig) betrachtet das Paulusbild der Apostelgeschichte, den reisenden Redner und glaubwürdigen Zeugen, der in die Kirche eingegliedert wird und ihr die entscheidenden Wachstumsschübe verleiht.

So umstritten, wie Paulus zeit seines Lebens war, so umstritten ist er geblieben. Man kann es ihm hoch anrechnen, dass er heilsame Unruhe in die Christenheit trägt, die vom Schlaf der Sicherheit aufgeweckt werden muss. Aber wer Paulus ernstnimmt, kann sich nicht mit einer zerstrittenen Christenheit zufriedengeben, sondern muss versuchen, gerade dort, wo die Wege auseinandergegangen sind, nicht nur nach der gemeinsamen Vergangenheit, sondern auch nach der gemeinsamen Zukunft zu suchen. Das unternimmt *Volker Leppin* (Jena) in seinem Beitrag über die Pauluslektüre Martin Luthers und ihr ökumenisches Potential. *Edith Düsing* (Köln) liest Nietzsches Pauluslektüre neu und zeigt einen, der in Skepsis und Hass von dem nicht loskommt, den er mit zunehmender Härte bekämpft, weil er in ihm den großen Verräter Jesu sieht, des Erlöses aus innerer Stärke. *Gregor Maria Hoff* (Salzburg) führt in die neueste philosophische Debatte ein, die ein weit positiveres Paulusbild zeichnet, weil die Kritik der Metaphysik schon abgetan ist, ohne dass eine Auferstehung angezeigt wäre, so dass eine neue Unbefangenheit der Entdeckerfreude und dem Assoziationsspiel Nahrung gibt: Slavoj Žižek und Giorgio Agambem (auch Alan Badiou) entdecken Paulus von der Kreuzestheologie her, der eine in der Dekonstruktion eines jeden Gottesbildes, der andere in der Annullierung jeder Auslöschung des Lebens.

Die Aktualität der paulinischen Theologie zeigt sich weit über die Paulusexegese hinaus. Die christliche Theologie Israels, die *Communio* der

Bischöfe und der gesamten Kirche, die Bildung und Erneuerung der Tradition, das Verhältnis der Glaubens- zur Lebenswelt – all das sind eminent paulinische Themen, die auch heute nicht diskutiert werden können, ohne dass die Stimme des Apostels zu Gehör gebracht wird. *Karl-Heinz Menke* (Bonn) schafft wieder Klarheit über das, was Joseph Ratzinger als Theologe, als Dogmatiker, als Bischof und als Präfekt zur christlichen Theologie Israels erarbeitet hat und heute als Papst Benedikt XVI. vertritt. *Michael Schulz* (Bonn) unterzieht die Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils bei den Piusbrüdern einer kritischen Sichtung und markiert *en passant*, welche Positionen die katholische Kirche vor gut vierzig Jahren zur Stellung der Kirche im Heilshandeln Gottes, zur Kollegialität der Bischöfe, zur Ökumene, zum Judentum, zu den Religionen und Kulturen, zur Welt der Moderne bezogen hat. Seine Schlussthese, das Konzil, sei als Pastoralkonzil dogmatisch gewichtig, ist ein durch und durch paulinischer Ansatz, der in der Konzilshermeneutik neu reflektiert werden muss.

Pier Paolo Pasolini (1922–1975) hat nach seinem Matthäusfilm, der Arnold Stadler zu *Salvatore* inspiriert hat (Frankfurt/M. 2008), einen Paulusfilm konzipiert, den er nicht mehr realisieren konnte. In seinem Exposé schreibt er, ihrer Aktualität wegen die Lebensgeschichte des Paulus vergegenwärtigen zu wollen, so dass sie in Paris und New York und auch in Deutschland spielt – um dem Zuschauer «mitzuteilen, dass «der heilige Paulus *hier, heute, unter uns*» ist.». Etwas später notiert er: «Mittels dieses Prozesses legt der Film seine tief greifende Thematik offen. Es geht um die Gegenüberstellung von «Aktualität» und «Heiligkeit» einerseits – damit ist die Sphäre der Geschichte gemeint, die in ihrem Exzess von Gegenwärtigkeit und Dringlichkeit dazu neigt, ins Mysterium, in die Abstraktheit und in die Welt der Fragen auszuweichen – und die Welt des Göttlichen andererseits, die sich in seiner religiösen Abstraktheit unter die Menschen mischt, um konkret wirksam zu werden (*Der heilige Paulus*, hg v. Dagmar Reichardt und Reinhold Zwick, Marburg 2007). Eine Theologie der Geschichte ohne Paulus ist so undenkbar wie eine Theologie der Heiligkeit. Im Widerspruch ist sie entstanden, im Widerspruch wird sie sich beweisen.

Thomas Söding

KARL-WILHELM NIEBUHR · JENA

PAULUS IM JUDENTUM SEINER ZEIT

Der Heidenapostel aus Israel in «neuer Sicht»

Hätte man den Apostel Paulus nach seiner Religion gefragt, dann hätte er sicher nicht geantwortet: «Christ», wohl auch nicht: «Jude», sondern vermutlich so, wie er es im Römerbrief tut: «Ich bin Israelit, aus der Nachkommenschaft Abrahams, vom Stamm Benjamin.» (Röm 11,1) Und hätte man wegen seiner Predigt für Jesus aus Nazaret Zweifel an dieser seiner religiösen Identität geäußert, dann hätte er wohl zornig und stolz, wie er es im Philipperbrief tut, entgegnet: Wenn sich jemand etwas auf sein Judesein einbilden wollte, dann doch wohl am ehesten ich: «beschnitten am achten Tag nach der Geburt, aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, in Bezug auf die Tora ein Pharisäer, wie man an meinem Einsatz gegen die Gemeinde (der Jesusanhänger) sehen kann, was die Gerechtigkeit nach dem Maßstab der Tora angeht makellos.» (Phil 3,5f) Und hätte man ihm schließlich andere jüdische Zeitgenossen vorgehalten, die doch – auch als Anhänger Jesu – viel treuer als er zu den Grundsätzen des Judentums hielten, so hätte er wahrscheinlich auch diesen Einwand scharf zurückgewiesen wie im 2. Korintherbrief: «Hebräer sind sie? Das bin ich auch! Israeliten? Ich auch! Abrahams Same? Ich auch! Diener des Messias (den Gott zur Rettung seines Volkes Israel gesandt hat)? Ihr mögt mich für verrückt halten, aber ich bin es noch viel mehr als sie!» (2Kor 11,22f)

Alle eben wiedergegebenen Aussagen des Paulus stammen aus der Zeit, in der seine Mission für Christus schon ihren Höhepunkt erreicht hatte. Mit ihnen will Paulus keineswegs etwas über seine biographische Herkunft sagen, gar über seine «jüdische Vergangenheit», die er seit seiner Berufung zum Christusverkündiger hinter sich gelassen und inzwischen bewältigt hätte. Vielmehr geht es ihm im Zusammenhang der genannten Stellen immer um seine gegenwärtige Identität als Apostel für Jesus Christus. Die Zugehörigkeit zu Israel, dem Gottesvolk, ist für Paulus ein gegenwärtig gültiges und wesentliches Merkmal seiner Identität als Missionar und Theologe, auch

wenn oder vielleicht sogar gerade weil der Inhalt seiner Verkündigung und seiner Theologie ganz und gar durch Jesus Christus bestimmt ist.

Aber was bedeutet es, wenn Paulus sich selbst in seinen Briefen so betont zu Israel rechnet, gerade als Christusapostel? Und wie ist es zu bewerten, dass er sich in Auseinandersetzung mit seinen Gegnern so massiv auf seine jüdischen Identitätsmerkmale beruft, um gerade damit seine Autorität gegenüber den Gemeinden zu untermauern, an die er schreibt? Um diese Fragen sachgemäß beantworten zu können, müssen wir zunächst ein paar terminologische und zeitgeschichtliche Voraussetzungen klären.

1. «Judentum» und «Christentum» bei Paulus

Die Begriffe Judentum und Christentum kommen im Neuen Testament als Gegensatzpaar nicht vor. Nicht nur, dass es für solchen Sprachgebrauch dort kein Beispiel gibt. Die ganze Perspektive, Judentum und Christentum als zwei Religionen einander gegenüberzustellen, ist für das Neue Testament anachronistisch. Ebenso anachronistisch wäre es freilich, wenn man das ganze Neue Testament oder die Jesusbewegung einfach als Teil *des* Judentums ansehen würde. Judentum und Christentum in dem, was wir heute mit diesen Begriffen bezeichnen, also zwei Religionsgemeinschaften, die klar voneinander unterschieden werden können, sind beide erst das Ergebnis eines Jahrhunderte dauernden Prozesses der Selbstdefinition, der Bestimmung der eigenen Identität in Abgrenzung von der des Gegenübers. Das gilt für die Begriffe ebenso wie für die damit bezeichneten Gemeinschaften.

Für die Herausbildung des Christentums als eigenständiger Religion bildeten wesentliche Voraussetzungen die Entwicklung praktikabler Organisationsformen und Leitungsstrukturen, die Fixierung zentraler Bekenntnisse als Lehrgrundlagen und die Sammlung maßgeblicher Überlieferungen und Schriften aus der Bewegung der Jesuanhänger. Diese Prozesse setzten zwar schon in neutestamentlicher Zeit ein, kamen aber erst Generationen später, nach außen erkennbar eigentlich erst im 4. Jh. n. Chr. zum Abschluss. Aber auch das Judentum musste in neutestamentlicher Zeit erst zu dem werden, was wir heute darunter verstehen. Entscheidende Zäsuren auf diesem Weg bilden die Jahre 70 und 135 n. Chr. Sie bezeichnen jeweils historische und religiöse Katastrophen des Volkes Israel im Kampf gegen die Römer. Im Jahr 70 endete der erste Jüdische Krieg mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, im Jahr 135 der zweite Jüdische Krieg, der Bar-Kochba-Aufstand, mit der endgültigen Niederschlagung der Widerstandsbewegungen in Palästina und der Umwandlung der Stadt Jerusalem in eine heidnisch-römische Polis. Juden durften sie fortan nicht mehr betreten, und an der Stelle des Tempels wurde ein Jupiter-Heiligtum errichtet.

Damit waren bisher tragende Pfeiler für den Glauben Israels zum Einsturz gebracht worden. An ihre Stelle mussten ganz neue Stützen gesetzt werden, wenn nicht das ganze Überlieferungsgebäude einstürzen sollte. So begann man, wichtige religiöse Überlieferungen wie Gebete und Liturgien aus dem Gottesdienst im Tempel in die Synagogengottesdienste zu übertragen oder auch in das Familienleben. An die Stelle der Priesterschaft, die bisher wegen ihrer herausgehobenen Bindung an den einzigen Tempel Israels besondere religiöse Autorität beanspruchen konnte, traten jetzt religiöse «Laien», die sich freilich bald besondere intellektuelle Kompetenzen aneigneten, indem sie sich auf die Auslegung der Tora spezialisierten. Offenbar konnten sie dabei anknüpfen an in dieser Hinsicht besonders qualifizierte Gruppen und Strömungen schon aus der Zeit vor der Tempelzerstörung, die uns im Neuen Testament unter dem Begriff «Schriftgelehrte» begegnen. Auch die Pharisäer zeichneten sich offenbar durch besondere Schriftkenntnis und ein reges Interesse an den Glaubensüberlieferungen Israels aus, obwohl sie nicht zur Priesterschaft gehörten.

Der Bedarf für eine solche neue, zeitgemäße Auslegung der Tora war nun aber ungeheuer gewachsen, denn ein großer Teil der biblischen Gesetze bestand ja aus Geboten für den Tempelkult und die mit ihm in Verbindung stehenden Lebensvorgänge, etwa die Bewahrung der rituellen Reinheit oder die Regelung der Abgaben zur Sicherung des Opferdienstes. Alle diese Weisungen mussten jetzt, da der Tempel nicht mehr existierte, völlig neu interpretiert und verstanden werden, wenn man sie nicht einfach beiseite schieben wollte. Und das wollte man natürlich nicht, denn die Tora war ja der überlieferte Wille Gottes und die erprobte Grundordnung des Volkes Israel. Sie war ja nun das einzige, woran man sich noch festhalten konnte in seiner politischen und religiösen Katastrophe.

Diese hier nur angedeuteten Vorgänge und Problemstellungen sind Hinweise auf grundlegende Neuorientierungen, die sich in der Geschichte und Religion Israels nach der Tempelzerstörung vollzogen. Erst im Ergebnis solcher Vorgänge tritt uns das Judentum in seinen Grundzügen in der Gestalt entgegen, die es als lebendige Religion bis heute bewahrt hat. Das bedeutet aber für Paulus und seine «jüdische Identität»: Sie kann nicht gemessen werden an den heute gültigen Zügen jüdischen Selbstverständnisses, sondern ist einzuordnen in die Glaubenswelt Israels *vor* der Wende des Jahres 70 n. Chr. Maßstäbe jüdischen Lebens und Glaubens, die erst nach den Jüdischen Kriegen entwickelt und fixiert worden sind, können nicht einfach zurück übertragen werden in die Zeit des Paulus.

Für die Epoche des Judentums vor 70 n. Chr. – wir nennen sie die Zeit des Frühjudentums bzw. die Zeit des Zweiten Tempels – kennen wir heute eine Fülle von Quellen, die nicht in die später maßgeblich gewordenen Sammelwerke der rabbinischen Literatur (Mischna, Talmude, Midraschim)

aufgenommen wurden. Aus diesen Zeugnissen ergibt sich ein außerordentlich vielfältiges und buntes Bild, eine innerjüdische «Multikultur», wie man sie nach den Grundsätzen der späteren rabbinischen Überlieferung kaum für möglich halten würde. In diese Vielfalt jüdischer Lebensformen und Lebensäußerungen sind zunächst Paulus, Jesus und die meisten übrigen neutestamentlichen Gestalten und Schriften einzuordnen, nicht als Zeugnisse einer anderen, nichtjüdischen Religion, sondern als Ausdruck einer von vielen Lebens- und Glaubensmöglichkeiten im Volk Israel neben anderen.

Dass dies nicht so bleiben sollte, dass die Wege bald auseinander gehen würden und dass sich dann Judentum und Christentum schließlich doch als zwei verschiedene Religionsgemeinschaften gegenüberstehen und entgegnetreten würden, dies war zur Zeit des Paulus geschichtlich sicher noch nicht abzusehen. Die Gründe, die dazu geführt haben, sind vielfältig. Im Rückblick kann man allerdings die theologischen Ursachen, die diesen Prozess in Gang setzten, wohl doch schon bis zu Paulus und zu seinem Wirken als Missionar für Jesus Christus zurückführen. Denn in Paulus begegnet uns erstmals im Neuen Testament das Selbstzeugnis eines Juden, der das Wirken seines Gottes, des Gottes Israels, im Christusgeschehen erkannt hat und der gerade deshalb als Israelit zum Christusapostel für die (Heiden-)Völker geworden ist.

Wenn wir also nach dem Verhältnis des Paulus zum Judentum seiner Zeit fragen, dann können wir ihn nicht *dem* Judentum vergleichend gegenüberstellen, sondern müssen vielmehr versuchen, seinen Platz *im* Judentum seiner Zeit zu bestimmen. Wir können also nicht fragen, *ob* er auch als Verkündiger des auferstandenen Christus noch Jude geblieben ist, sondern vielmehr, *was für ein* Israelit das war, der da im Wirken und im Geschick Jesu aus Nazaret seinen Gott, den Gott Israels am Werk sah.

2. Zur Neubewertung des Frühjudentums in der biblischen Exegese

Eine zweite Voraussetzung für die sachgemäße Zuordnung des Paulus zum Judentum seiner Zeit ist noch zu besprechen. Sie betrifft die offenen oder auch verdeckten Wertungen, die mit einer solchen religionsgeschichtlichen Zuordnung verknüpft sind. Die christliche Exegese, insbesondere die protestantische im 20. Jahrhundert, war lange Zeit offenkundig geleitet durch ein Vorurteil gegenüber dem Judentum als einer sogenannten «Leistungsreligion». Dieses Vorurteil prägte nicht zuletzt auch das Verständnis der Rechtfertigungsaussagen des Paulus, stehen sich doch hier an zentraler Stelle der Glaube an Christus und die «Werke des Gesetzes» gegenüber (vgl. Gal 2,16; Röm 3,28; Röm 9,30-10,6; Phil 3,9). Mit der Rechtfertigung «aus Werken des Gesetzes» war nach herkömmlicher Interpretation die jüdische Religion umfassend charakterisiert, mit der sich Paulus exemplarisch für alle

im Neuen Testament begründete christliche Theologie auseinanderzusetzen hatte.

Gegen dieses Vorurteil erhob sich Protest zunächst von Seiten jüdischer Paulusforscher. Deren Kritik wird inzwischen aber auch von christlichen Bibelwissenschaftlern akzeptiert. Heute hat sich weitgehend die Einsicht durchgesetzt, dass mit Schlagworten wie «Gesetzlichkeit», «Werkgerechtigkeit» oder «Leistungsfrömmigkeit» das Judentum zur Zeit des Paulus nicht angemessen beschrieben werden kann. Vielmehr ist anhand frühjüdischer Quellen die positive Rolle der Tora, des «Gesetzes» für Israel, im Judentum zur Zeit Jesu herausgearbeitet worden. Dazu beigetragen haben auch neu entdeckte bzw. für die Forschung neu erschlossene Quellen wie z.B. die Handschriftenfunde aus Qumran oder die als «Apokryphen und Pseudepigraphen» z.T. schon länger bekannten frühjüdischen Schriften. Die Bemühung um Treue zur Tora wird hier als eine Glaubenshaltung erkennbar, die der Bewahrung jüdischer Identität unter den Herausforderungen der hellenistisch-römischen Zeit diene, besonders in der Diaspora, aber auch unter den Bedingungen römischer Fremdherrschaft im Land Israel. Die Tora kann als Gnadengabe Gottes und Urkunde seines Bundes mit Israel angesehen werden. Sie ist Zeichen der Erwählung, durch die Gott seinen Bund mit Israel aufgerichtet hat. Toratreue ist die Antwort Israels auf seine Erwählung durch Gott, eine Lebenshaltung, die im täglichen Leben zu bewahren ist.

Eine solche neue Sicht und Wertung frühjüdischen Toraverständnisses hat auch Konsequenzen für das Verständnis des Gesetzes bei Paulus. Eine Interpretation der paulinischen Aussagen, die allein darauf aus ist, der «jüdischen Werkgerechtigkeit» das christliche *sola gratia* entgegenzusetzen, kann kaum der ursprünglichen Intention des Paulus gerecht werden, es sei denn, sie setzt voraus, dass Paulus sich mit einer jüdischen Gesetzesauffassung auseinandergesetzt habe, die es zu seiner Zeit gar nicht gab.

3. Herkunft

Auf der Grundlage dieser terminologischen und religionsgeschichtlichen Vorklärunen können wir uns nun den unmittelbar auf Paulus bezogenen biographischen Fragen zuwenden. Von wenigen Gestalten der Antike wissen wir soviel wie von Paulus. Wir haben nicht nur Quellen über ihn, vor allem die Apostelgeschichte, sondern auch Zeugnisse von ihm selbst, mindestens sieben Briefe in verhältnismäßig zuverlässigen Abschriften. Beide Quellbereiche stimmen bei allen Differenzen im Detail in erstaunlicher Weise überein und ergänzen sich gegenseitig. Freilich gibt es gerade im Hinblick auf die biographische Herkunft des Paulus auch eine Reihe von Interpretationsproblemen, die für unser Thema nicht unwichtig sind. Sie hängen

nicht zuletzt mit der jeweiligen Gattung der Quellen und ihrer entsprechenden Aussageabsicht zusammen.

Innerhalb der Paulusbriefe finden wir biographische Informationen vor allem in einem autobiographischen Rechenschaftsbericht in Gal 1-2. Allerdings erfahren wir über seine Herkunft dort – wie auch sonst bei Paulus – nur das, was ihm seinen Adressaten gegenüber wichtig schien und seinen eigenen Darstellungszielen diente. Paulus bezeichnet sich in Gal 1,13f im Blick auf die Zeit vor seiner Berufung als einen hervorragenden Vertreter jüdischer Lebensweise, als «Musterschüler der Tora» und eifrigen Verfechter ihrer Ideale. Noch an drei weiteren Stellen erwähnt er, jeweils im Zusammenhang mit situationsbezogenen Auseinandersetzungen und Argumentationen, seine lupenreine jüdische Abstammung (vgl. Phil 3,5; 2Kor 11,22; Röm 11,1). Darüber hinaus kehrt er im Philipperbrief noch besonders heraus, dass er, wie es sich für einen frommen Juden gehört, am achten Tage nach der Geburt beschnitten worden ist. Das ist ein Hinweis auf den religiösen Ernst seines Elternhauses, sagt freilich nichts darüber, wo dieses Elternhaus stand. Schließlich erfahren wir hier noch aus eigener Feder des Paulus, dass er Pharisäer war (Phil 3,5).

Dieser kurze Überblick zeigt: Paulus hatte offenbar relativ selten Veranlassung, seinen Gemeinden etwas über seine Herkunft mitzuteilen, jedenfalls, was geographische, chronologische oder familiäre Details angeht. Eine zusammenhängende, in sich geschlossene Lebensbeschreibung gibt er nirgends, auch nicht in Gal 1-2, und so bleiben viele Fragen nach seiner Biographie in den Paulusbriefen ohne Antwort: Wo wurde er geboren und wann? Wo wuchs er auf? Was war seine Muttersprache? Wo bekam er eine Ausbildung und was für eine? Welchen Beruf hat er erlernt und wann und wo hat er ihn ausgeübt? Und selbst das, was Paulus erwähnt, steht jeweils in unmittelbarer Beziehung zu den aktuellen Anliegen der Briefe und ist von ihnen her und auf sie hin gestaltet. Auch und gerade als Primärquelle sind die Paulusbriefe also deutlich subjektive und zudem noch mehr oder weniger zufällige autobiographische Zeugnisse.

Die Apostelgeschichte zeichnet dagegen ein geschlossenes Paulusbild, auch im Blick auf seine Herkunft. Und sie legt es auch noch Paulus selbst in den Mund. Im Rahmen seiner Verteidigungsreden nach der Verhaftung in Jerusalem hat Paulus zweimal Gelegenheit, seinen Lebensweg darzustellen (Apg 22,3-5; 26,4-11). In diesem Zusammenhang erfahren wir auch seinen Geburtsort: Tarsus in Zilizien (Kleinasien). Wir hören hier freilich auch, dass Paulus offenbar schon als Kind nach Jerusalem kam, wo er aufwuchs und eine Erziehung bei dem berühmten Rabbi Gamaliel (I.) genoss. Weitere Einzelheiten ergeben sich aus anderen Erzählzusammenhängen der Apostelgeschichte: Schon die Eltern des Paulus waren Pharisäer (23,6). In Jerusalem hatte er Verwandte (23,6.16). Von seinen Eltern hatte er sowohl das

tarsische als auch das römische Bürgerrecht ererbt (21,39; 22,25–29). Von Beruf war er Zeltmacher (18,3).

Nichts von all diesen Informationen widerspricht dem Wortlaut der Paulusbriefe. Aber alles passt auch besonders gut zur Aussageabsicht der Apostelgeschichte, die eine Darstellung der Wirksamkeit des Paulus aus dem Abstand mehrerer Jahrzehnte gibt. Die Apostelgeschichte hat ja den Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom zum Thema, von den Juden zu den Heiden. An wem könnte man diesen Weg erzählerisch besser darstellen als an einem frommen Juden, der in Jerusalem die höchsten Werte des Judentums kennen gelernt hatte, nach seiner Bekehrung sich aber auf den Weg machte, das ganze Imperium bis hin zu seiner Hauptstadt für den Christusglauben zu erobern? Ist also die Verwurzelung des Paulus im Judentum Jerusalems vielleicht eine literarische Fiktion des Autors der Apostelgeschichte, zumal sie ja durch Paulus selbst offenbar nirgendwo ausdrücklich bestätigt wird? Jedenfalls kann auch die geschlossene Paulusdarstellung der Apostelgeschichte nicht ohne kritische Rückfragen als Zeugnis für die Herkunft des Paulus verwendet werden.

Angesichts dieser Quellenlage spitzt sich die Diskussion um die Herkunft des Paulus im Grunde auf zwei biographische Kernfragen zu: 1. Wo bekam Paulus die entscheidenden geistigen Impulse, in Tarsus in Kleinasien oder in Jerusalem im Land Israel? 2. Was bedeutet es, dass Paulus sowohl nach seinem eigenen Zeugnis als auch nach dem der Apostelgeschichte Pharisäer war? Aber hinter solchen biographischen Einzelfragen verbirgt sich eine sehr viel weitergehende, grundsätzliche Problematik der Einordnung des Paulus in das Judentum seiner Zeit: Hinter dem Problem Tarsus oder Jerusalem steht letztlich ja die Frage: Gehört der «vorchristliche» Paulus in die Mitte jüdischen Glaubens und Lebens seiner Zeit oder stand er eher am Rande? Jerusalem mit seinem Tempel, seiner Bedeutung in der biblischen Überlieferung und seiner Rolle in der jüdischen Geschichte war zweifellos ein Haftpunkt für religiöse Überzeugungen bei allen Gruppen und Strömungen des Judentums zur Zeit des Paulus. Tarsus dagegen war eines von vielen Zentren der jüdischen Diaspora, Ausdruck der Zerstreuung des Volkes Israel, Ergebnis geschichtlicher Katastrophen, ja, womöglich des Gerichts Gottes über sein Volk. Erst am Ende der Zeiten würde Gott die Zerstreuten Israels wieder in Jerusalem sammeln. Bis dahin hatten sich die Juden in der Diaspora in einer oft feindlichen, heidnischen Umgebung zurechtzufinden. Sie konnten das nur, wenn sie sich in ihrer Lebensweise und Kultur, aber eben auch in ihrem Glauben wenigstens ein Stück weit an die überlegene hellenistisch-römische Kultur anpassten. Dass sie dafür sogar die Bibel in die Sprache ihrer Umwelt übersetzen mussten, offenbar weil sie deren ursprüngliche Sprache, das Hebräische, gar nicht mehr verstanden, kann als ein äußeres Zeichen solcher notwendiger Anpassung angesehen werden.

Ist also Tarsus mit seiner hellenistisch-jüdischen Diasporagemeinde eher eine Randzone des Judentums, wo die Grenzen zur nichtjüdischen Umwelt schon fließend geworden sind. Hat man wahres, «reines» Judentum vor allem in Jerusalem zu suchen? Die Erforschung des Frühjudentums hat in den letzten Jahrzehnten freilich zu ganz anderen Ergebnissen geführt. Einerseits wurde deutlich, dass das Judentum in Jerusalem und im Land Israel zur Zeit des Paulus keineswegs normativ festgelegt war. Gerade in Jerusalem gab es schärfste Konflikte zwischen ganz verschiedenen Gruppen, die je für sich beanspruchten, das «wahre» Israel zu repräsentieren. Auch die geistige Bewegung des Hellenismus hatte um Judäa keinen Bogen gemacht, weder in Politik, Wirtschaft und Kultur noch auf dem Gebiet der Religion. Nur ein Indiz dafür: Der weitaus größte Teil der in Israel ausgegrabenen Inschriften aus dem 1. Jh. n. Chr., doch wohl ein Ausdruck religiöser Identität, wurde in Griechisch verfasst, nicht etwa in Hebräisch!

Andererseits hat sich gezeigt, dass auch Juden in der Diaspora bei aller nötigen Anpassung an Lebens- und Kulturformen der hellenistischen Umwelt ihre jüdische Identität keineswegs aufgeben mussten. Persönliche Verbindungen nach Jerusalem waren ein wichtiges Merkmal dieser Identität. So war es den Diasporagemeinden von den römischen Behörden ausdrücklich gestattet worden, zur Aufrechterhaltung des Tempelkults regelmäßig Gelder nach Jerusalem zu überweisen. Viele Juden aus der Diaspora versuchten auch, wenigstens einmal im Leben selbst nach Jerusalem zu pilgern, um bei einem der Wallfahrtsfeste im Tempel zu opfern. Wer es sich leisten konnte, verbrachte auch seinen Lebensabend in der heiligen Stadt.

Die Frage: Tarsus oder Jerusalem, bedeutet also hinsichtlich der Wahrung jüdischer Identität keine Alternative. Was Paulus von den Leitvorstellungen seiner Herkunft und Erziehung sagt und was auch die Apostelgeschichte darüber erkennen lässt, nämlich der konsequente Einsatz für die Überlieferungen Israels und für den Schutz vor ihren Feinden und Verächtern, das war in Tarsus wie auch in Jerusalem gleichermaßen möglich und nötig.

Bleibt die Frage nach Paulus, dem Pharisäer. Nun gehört es zu den schwierigsten Problemen der gegenwärtigen judaistischen Forschung, sichere Aussagen über das Erscheinungsbild, die Ziele und die geistigen Grundlagen der pharisäischen Bewegung vor 70 n. Chr. zu treffen. Das Pharisäerbild ist weitgehend geprägt durch die Aussageabsicht der jeweiligen Quellen. In der rabbinischen Literatur werden sie als Vorläufer der eigenen Bewegung idealisiert, und ihre Lehre und Praxis wird folglich rabbinischen Prinzipien angepasst. Wer dieses Pharisäerbild auf die Situation des 1. Jh. zurückprojiziert, übersieht, dass die rabbinischen Quellen erst seit Ende des 2. Jh. n. Chr. systematisch zusammengestellt worden sind. Die Rabbinen beanspruchten zwar für sich, die wahren Erben der Tora des Mose vom Sinai her zu sein. Ihre Bewegung kann aber nicht einfach mit der pharisäischen in eins gesetzt werden.

Oder es wird das negative Bild der Pharisäer vorausgesetzt, das die neutestamentlichen Evangelien zeichnen. Aber auch hier besteht die Gefahr des Anachronismus. Die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den Pharisäern, in denen die Pharisäer oft besonders schlecht wegkommen (Stichwort «Heuchler»), sind sicher erst nach der Tempelzerstörung literarisch gestaltet worden. Darin spiegeln sich offenbar auch aktuelle Auseinandersetzungen zwischen Jesusanhängern und jüdischen Gruppen. Auch ein solches Pharisäerbild kann also nicht einfach dafür herangezogen werden, das Typische der Pharisäer vor der Tempelzerstörung herauszuarbeiten. Dass im übrigen selbst die Pharisäerdarstellung der Evangelien z.T. durchaus differenziert ist, wird dabei meist übersehen. In der Passionsgeschichte nach Markus treten sie z.B. als Gegner Jesu gar nicht in Erscheinung, und bei Lukas erscheinen sie gelegentlich sogar in einem freundlichen Verhältnis zu Jesus.

Schließlich gibt es noch eine Reihe von Berichten und Zeugnissen über die Pharisäer bei dem jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus. Aber auch seine Pharisäerdarstellung ist nicht frei von offenen oder verdeckten Aussageinteressen des Autors. Auch Josephus hat seine Werke erst in den Jahrzehnten nach dem Jüdischen Krieg verfasst, und zwar als Kriegsgefangener und später freigelassener Sklave des Kaiserhauses in Rom.

Angesichts dieser Quellenlage scheint es kaum möglich, zu sagen, was ein Pharisäer zur Zeit des Paulus dachte, machte oder wollte, vor allem wenn man nur nach dem fragt, was ihn von anderen Juden seiner Zeit unterschied. Diese Frage dürfte ohnehin nicht sehr weit führen. Vielmehr sollte man die pharisäische Bewegung im größeren Zusammenhang der Bemühung um Treue zur Tora im Frühjudentum sehen. Solches Bemühen zeichnete die meisten jüdischen Gruppen zur Zeit des Paulus aus. In gewisser Weise kann man auch die Jesusbewegung in diesen Zusammenhang einordnen. Jedenfalls können die Pharisäer keinesfalls als sektenhafte Randerscheinung im Frühjudentum angesehen werden. Vielmehr standen sie mitten in den Diskussionen und Disputen um das rechte Toraverständnis und den rechten Toragehorsam, und mit ihnen auch der Pharisäer Paulus.

Damit ergeben sich auf beide Fragen nach der Herkunft des Paulus ähnliche Antworten: Ob in Tarsus oder Jerusalem, in jedem Fall ging es Paulus darum, den Willen Gottes, den er in der lebendigen Überlieferung der Tora niedergelegt fand, mit allem Ernst zu erfüllen. Gerade als Pharisäer stand er in diesem Bemühen nicht allein, sondern in vielfältigem Kontakt und Austausch mit anderen jüdischen Gruppen. Weder wegen seines Geburtsortes noch wegen seiner Mitgliedschaft bei den Pharisäern lässt sich Paulus an den Rand des Judentums seiner Zeit drängen. Innerhalb der vielfältigen jüdischen Strömungen stand er nicht irgendwo am Rande, sondern mitten im Zentrum, gewissermaßen in der Strommitte. Freilich ist gerade dieses Zentrum,

die Mitte jüdischen Lebens und Glaubens zur Zeit des Paulus, weder geographisch noch theologisch eindeutig definierbar. Jedenfalls entbrennt nach allem, was wir vom Frühjudentum wissen, darum immer wieder, und im 1. Jh. n. Chr. ganz besonders, heftiger Streit. In der Lebensgeschichte des Paulus haben sich verschiedene Aspekte solcher Auseinandersetzungen um das rechte Erkennen des Gotteswillens wie in einem Brennglas gesammelt.

Dass Paulus nach seiner Berufung dann noch einmal ganz eigene und auch andere Wege ging als viele seiner jüdischen Zeitgenossen, eröffnet zweifellos eine neues Kapitel seiner Biographie, das an dieser Stelle nicht mehr geschrieben werden soll. Aber auch dieses neue Kapitel und die neuen Wege, die er hier suchte und fand, waren jedenfalls seinem Selbstverständnis nach nicht Wege heraus aus dem Judentum seiner Zeit und schon gar nicht Wege seines Abschieds von Israel. Vielmehr war Paulus fest davon überzeugt und blieb es bis zum Ende seines Lebensweges, seinen Gott, den Gott Israels, als den Vater des gekreuzigten und Auferstandenen Jesus Christus erst wirklich und richtig erkannt zu haben.

LITERATUR

Neuere Paulus-Bücher

Jürgen Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, UTB 2014, Tübingen ³1998

Joachim Gnllka, Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, Freiburg u.a. 1996

Eduard Lohse, Paulus. Eine Biographie, München 1996

Eckart Reinmuth, Paulus. Gott neu denken, Leipzig 2004

E. P. Sanders, Paulus. Eine Einführung, RUB 9365, Stuttgart 1995

Udo Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003

Zur jüdischen Biographie des Paulus

Klaus Haacker, Paulus. Der Werdegang eines Apostels, SBS 171, Stuttgart 1997

Martin Hengel, Der vorchristliche Paulus, in: derselbe/Ulrich Heckel (Hgg.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 177-291

Jörg Frey, Das Judentum des Paulus, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen/Basel 2006, 5-43

Zum Frühjudentum

Martin Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, Tübingen ³1988

Johann Maier, Geschichte des Judentums im Altertum. Grundzüge, Darmstadt ²1989

ders., Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, NEB.Erg.-Bd. AT 3, Würzburg 1990

Günter Stemberger, Phariseer, Sadduzäer, Essener, SBS 144, Stuttgart 1991

Michael Tilly, So lebten Jesu Zeitgenossen. Alltag und Frömmigkeit im antiken Judentum, Mainz 1997

Eigene Arbeiten zu Paulus

Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992

«Judentum» und «Christentum» bei Paulus und Ignatius von Antiochien, ZNW 85, 1994, 218–233
 Jesus Christus und der eine Gott Israels. Zum christologischen Gottesglauben in den Paulusbriefen, FuH 34, 1995, 10–29

Identität und Interaktion. Zur Situation paulinischer Gemeinden im Ausstrahlungsfeld des Diasporajudentums, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, VWGTh 8, Gütersloh 1995, 339–359

Tora ohne Tempel. Paulus und der Jakobusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora, in: Beate Ego, Armin Lange, Peter Pilhofer (Hgg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, WUNT 118, Tübingen 1999, 427–460

Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, in: Thomas Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der «Gemeinsamen Erklärung» von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund, QD 180, Freiburg u.a. 1999, 106–130

Die Paulusbriefsammlung, in: Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, UTB 2108, Göttingen ³2008, 196–293

Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung), BThZ 25, 2008, 16–51

Rechtfertigung – der einzige Weg zum Heil? Zur Stellung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der Soteriologie des Neuen Testaments, ThG 52, 2009, 2–15

THOMAS SÖDING · BOCHUM

«ICH LEBE, ABER NICHT ICH, ...» (Gal 2,19)

Die theologische Physiognomie des Paulus

1. Der Kleine

Er ist «Paulus», der «Kleine», wie sein Name auf Lateinisch heißt. *Nomen est omen*: Ein strahlender Held war er nicht, und doch hatte er eine große Ausstrahlung, die manche geblendet, viele aber angezogen hat. Die älteste Beschreibung seiner Physiognomie ist apokryph. Sie steht in den Thekla-Akten, wo er, der Förderer frommer Frauen, mit den Augen eines Neugierigen portraitiert wird, der ihn auf der Königsstraße von Ikonium erwartet und nur die Beschreibung des Apostels durch seinen Schüler Titus im Kopf hat: «Er sah aber Paulus kommen, einen Mann, klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und krummen Beinen, in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen, die Nase etwas vorspringend, voller Anmut; denn bald erschien er wie ein Mensch, bald hatte er eines Engels Antlitz» (*Acta Theclae* 3)¹. So hat man ihn sich Ende des 2. Jahrhunderts vorgestellt – vielleicht, weil man durch Personaltraditionen ein ungefähres Bild im Kopf hatte, vor allem aber, weil man sich aufgrund seiner Selbstzeugnisse in seinen Briefen ein Bild von ihm gemacht und einen jüdischen Sokrates portraitiert hat.²

Was er selbst über sich, seinen Körper und seinen Geist, geschrieben hat, ist betörend und verstörend: Er trage die Stigmata Christi an seinem Leib (Gal 6,16); er lebe so, dass er das Sterben Jesu darstelle (2Kor 4,14), und wolle so sterben, dass er vom Leben Jesu eingeholt werde (Phil 1,19–26); ein «Stachel» stecke ihm «im Fleisch», gestochen von einem «Engel Satans» (2Kor 12,7); oft habe er Niederlagen einstecken müssen, sei er verhaftet und gefoltert worden, habe Schiffbruch erlitten (2Kor 11,25–28); ein beeindruckender Briefschreiber sei er zwar gewesen, aber ein Schwächling in der körperlichen Erscheinung (2Kor 10,10) und ein notorischer Stümper im Reden (2Kor 11,6).

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum seit 2008, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und verschiedener kirchlicher Gremien, darunter der Internationalen Theologenkommission, Forschungsschwerpunkte: Evangelien, Paulus, Ökumene.

Es wird nicht viel leichter, wenn dieser Apostel von sich wie von einem anderen schreibt, dass er «bis in den dritten Himmel» entrückt worden sei, «ins Paradies», und dort «Worte gehört» habe, über die er nicht sprechen könne (2Kor 12,2ff.). Eine Nahtoderfahrung? Eine mystische Verzückung? Die Fragen angesichts der paulinischen Theologie und Biographie hören nicht auf: Woher der Hass des Pharisäers auf das Christentum? Weshalb die Befriedigung beim Martyrium des Stephanus? Warum die Wende vor Damaskus? Wo die Quelle seiner Intelligenz und Spiritualität? Wie der ungeheure Einsatz für die Mission? Wozu das Martyrium?

Er selbst ist diesen Fragen nicht ausgewichen, sondern hat sich ihnen gestellt³ – mit einer Intensität und Leidenschaft, mit einer Selbstkritik und Zuversicht, die ihresgleichen sucht. Teils ist er von anderen gezwungen worden, Farbe zu bekennen; teils ist er aus eigenem Antrieb den prägenden Erfahrungen seines Lebens auf den Grund gegangen. Wer eine Psychologie des Urchristentums schreiben will, findet an seinen Briefen den stärksten Anhalt⁴; die Psychologie wird aber sofort zu einer Theologie, weil Paulus sein Ich, seinen Leib, seinen Geist, seine Seele und die der anderen Menschen (1Thess 5,23) im Horizont der Gotteserfahrung Israels und Jesu betrachtet, die für ihn vor Damaskus zum Ereignis geworden ist. Umgekehrt bekommt es jede Rekonstruktion der paulinischen Theologie⁵ sofort mit dem Bild des Menschen zu tun, aber auch mit den Strukturen der Gesellschaft, mit der Sendung der Kirche und den Aufgaben des Staates, zentral aber mit Glaube, Liebe und Hoffnung; denn die Gottesfrage ist ihm zur Glaubensfrage und zur Lebensfrage geworden. Paulus ist ein Mensch mit einer Biographie, einer Botschaft, einem Charisma – alles zusammen, in äußersten Widersprüchen und harten Brüchen, aber seltener Klarheit und äußerster Dynamik.

2. Der letzte Apostel

Seinen Dienst als Apostel hat Paulus von der ebenso körperbetonten wie psychologischen Reflexion seiner Biographie nicht ausgenommen. Im Ersten Korintherbrief verbindet er das Selbstbewusstsein dessen, der das Evangelium nach Korinth gebracht (1Kor 15,1ff.) und dort die Kirche gegründet hat (1Kor 3,10-17), mit der Demut dessen, der zum Verfolger der Kirche geworden und gegen jede Erwartung zum Apostel berufen worden ist.⁶

a) Die Erwählung des Unwürdigen

Paulus erinnert daran, dass Jesus Christus nach seiner Auferstehung «Kephas und den Zwölf erschienen» sei (1Kor 15,5). Diese österliche Erscheinung ist für Paulus ein Akt der Kirchengründung, weil sie die Sendung der Apo-

stel umfasst: Simon wird bei seinem Berufungsnamen genannt, Fels der Kirche zu sein, und die «Zwölf» – unabhängig vom Geschick des Judas – bilden jene Größe, die Jesu Anspruch auf Israel darstellt.⁷ Es folgt eine Liste von Zeugen der Auferstehung, die zu Aposteln berufen worden sind (1Kor 15,5ff.). Diese Liste endet mit der Notiz: «Danach erschien er Jakobus, danach den Aposteln allen» (1Kor 15,7). Eine kirchengründende Ostererscheinung kann es jetzt eigentlich nicht mehr geben. Dennoch wird Paulus berufen.

Er ist die Ausnahme, welche die Regel bestätigt: «Als letztem aber von allen, gleichsam der Sturzgeburt, erschien er auch mir. Denn ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht wert bin, Apostel zu heißen, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe. Doch durch Gottes Gnade bin ich, der ich bin, und seine Gnade ist bei mir nicht leer geworden, sondern mehr als alle anderen habe ich mich bemüht – aber nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir» (1Kor 15,8ff.). So wie Petrus der erste der Apostel ist⁸, so Paulus der letzte. Das Gefälle von Petrus zu Paulus ist stark und erklärt das – von Teilen der Exegese weit unterschätzte – Interesse des Paulus, eine Verständigung mit Petrus herbeizuführen, auch wenn es Auseinandersetzungen kostet (Gal 1,18; 2,1–21; 1Kor 1,22; 3,22; 9,5; 15,5).⁹

Die Kehrseite ist allerdings eine enorme Aufwertung des Paulus: als Ausnahme von der Regel, als Wunder der Gnade Gottes, als «letzter» Apostel, nach dem es definitiv keinen weiteren Apostel im strengen Sinn des Wortes mehr geben wird.¹⁰ Dieser letzte ist einerseits der «geringste» Apostel, der es «nicht wert ist, Apostel zu heißen», weil er «die Kirche Gottes» verfolgt hat (1Kor 15,9); tatsächlich ist er als Apostel zu seiner Zeit von vielen nicht akzeptiert worden; der Galaterbrief und der Zweite Korintherbrief sind deshalb geschrieben worden. Aber andererseits ist er als «der letzte der Apostel» – fast – so privilegiert wie der erste; er bleibt Apostel allein durch Gottes Gnade, die «mit» ihm so wirkt, dass er der erfolgreichste aller Glaubensboten der Frühzeit ist, wie er selbst weiß und schreibt.

b) Der Schatz in irdenen Gefäßen

Das Problem des paulinischen Apostolates ist die dunkle Vergangenheit des Christenverfolgers, aber auch die kreuzestheologische Prägung seiner Verkündigung. Beides ist außerhalb wie innerhalb der Kirche auf Unverständnis und Ablehnung gestoßen. Das ist nicht anders zu erwarten, wenn das Kreuz ein skandalöser Unsinn ist (1Kor 1,18–25). Die Korintherbriefe sind bewegende Zeugnisse, wie Paulus der Kritik nicht ausgewichen ist, sondern standgehalten hat und durch die Auseinandersetzung mit ihr weitergekommen ist. Für seinen apostolischen Dienst ist es wesentlich, dass er sich in seiner Lebensführung und seinem Verkündigungsstil ganz von dem prägen

lässt, den er verkündet: vom gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus. Das ist nicht nur ein Gebot der Ehrlichkeit, sondern Ausdruck seiner Teilhabe am Versöhnungswerk Gottes, das, weil es auf Menschlichkeit setzt, berufene Menschen in Dienst nimmt, mit ihrem Wort und ihrer Person unter den Menschen für Gott einzutreten. Der Apostel ist «Botschafter für Christus»; er bittet und mahnt «an Christi statt: Lasst euch mit Gott versöhnen», weil «Gott es ist, der durch uns spricht» (2Kor 5,20).

Darin ist eine Dialektik von Stärke und Schwäche angelegt, die der Apostel tief durchleuchtet. «Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit das Übermaß der Kraft von Gott sei und nicht aus uns» (2Kor 4,7). Der Schatz ist das Evangelium – nicht nur als Verkündigung und Lehre, sondern als Ausdruck der Gegenwart Jesu Christi, der für die Rettung der Menschen durch Gott eintritt. Die tönernen und deshalb, mögen sie auch kunstvoll sein, zerbrechlichen Gefäße sind die geschichtlichen Bedingungen und menschlichen Voraussetzungen, unter denen das Evangelium verkündet wird: körperliche Gebrechen, rhetorische Unzulänglichkeiten, wirtschaftliche Krisen, Verkehrsprobleme, menschliche Fehler, Grenzen des Verstandes, Schwächen der Moral. Sie alle behindern die Mitteilung des Evangeliums, wie Paulus aus eigener Erfahrung weiß. Aber sie sind nicht der Preis, den Gott bezahlen muss, um sich Menschen verständlich machen zu können, sie sind auch nicht der Schatten, den das Evangelium wirft, um glänzen zu können; sie sind der Ort, da Gott zu finden ist, weil er sich durch Jesus in die Niedrigkeit der menschlichen Existenz und sogar in den Sumpf der Sünde und den Abgrund des Todes begeben hat.

c) *Starke Schwäche*

Klein oder groß zu sein, erster oder letzter, stark oder schwach – Paulus sieht nicht nur Gegensätze, sondern dialektische Zusammenhänge, die er in der Ekklesiologie und Apostolatstheologie ausweist. Mit existentieller Leidenschaft geschieht das in der «Narrenrede» des Zweiten Korintherbriefes (2Kor 11,16 – 12,13). Bezogen auf seinen Aposteldienst sagt Paulus: «Wenn ich schwach bin, bin ich stark» (2Kor 12,22). Das Wort entspricht dem der irdenen Gefäße, die den unvergänglichen Schatz des Evangeliums bergen. Damit deutlich wird, dass «der Überfluss der Kraft von Gott sei und nicht aus uns», darf der Apostel seine Schwächen nicht überspielen, sondern muss und kann sie zugeben. «Schwach» zu sein, ist aber nicht nur ein Geschick, das es zu tragen, sondern auch eine Aufgabe, die es zu lösen gilt. Paulus muss seine starke Persönlichkeit, seine starken Ideen, seine starken Kräfte relativieren, er muss zu seinen Fehlern stehen, er muss den dunklen Seiten seines Lebens ins Auge sehen, weil er nur so die Kraft Gottes zur Geltung bringen kann – die freilich nicht auf der Demütigung des Menschen beruht, weil sie

des Kontrastes zur irdischen Schwäche bedürfte, sondern auf seiner Begnadigung und Rechtfertigung, weil Gott durch Jesus Christus Anteil am menschlichen Leben und Sterben nimmt. Paulus wird seinem hohen Grundsatz vielleicht nicht immer gerecht, aber überall dort, wo er das Lob Gottes singt und Jesus Christus verkündet und sich in die Glaubenstraditionen der Urgemeinde einordnet und auf die Charismen der Gemeinde, auf den Dienst seiner Mitarbeiter setzt und nicht seine eigene Person in den Vordergrund rückt, sondern seinen Ruhm auf Gottes Gnade und die Mitarbeit der Gemeinden zurückführt.

Die Begründung für die Dialektik von Stärke und Schwäche liefert Jesus Christus selbst. Denn er spielt seine ganze Macht in der Ohnmacht des Kreuzes aus, weil sie hier seine Hingabe vollendet; und seine Ohnmacht ist voller Kraft, weil sie nicht auf Gewalt, sondern auf Gewaltlosigkeit und Leidensfähigkeit beruht. Paulus verbindet sich als Apostel mit diesem gekreuzigten und auferweckten Christus: «Ihr sucht ja einen Beweis, dass in mir Christus spricht, der zu euch nicht schwach ist, sondern in euch stark. Und da er gekreuzigt wurde aus Schwäche, lebt er doch aus Gottes Kraft. Mithin sind auch wir schwach in ihm, werden aber mit ihm leben aus Gottes Kraft zu euch» (2Kor 13,3f.)

3. Das gekreuzigte Ich

Paulus ist – nach Jesus – einer der ersten Menschen, die mit Emphase «Ich» gesagt haben. Um seine Rechtfertigungsbotschaft zu verifizieren, bringt er sein Ich ins Spiel: «Durch das Gesetz bin ich dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Mit Christus bin ich gekreuzigt, und ich lebe, doch nicht ich – in mir lebt Christus. Der ich nun im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2,19f.).¹¹ Das «Ich» dieser Aussage ist zu einhundert Prozent das des Apostels – aber zu ebenso einhundert Prozent transparent für alle Gläubigen.

a) Der Tod des Sünders

Was Paulus über dieses sein Ich sagt, ist äußerst komprimiert, aber weitreichend und tiefsinnig. Er wird den ganzen Brief brauchen, um den Sinn zu erschließen. Er ist «gestorben», weil sein altes Ich durch ein neues Ich abgelöst worden ist: Die große Wende seines Lebens vor Damaskus hat ihn von Grund auf verändert. Ohne diesen Bruch hätte er sein Ich nicht so intensiv erfahren und nicht so genau reflektiert, wie er es in seinen Briefen immer wieder tut: vor der Öffentlichkeit der Gemeinde, vor dem Forum der ganzen Kirche, vor den Augen der Welt bis heute.

Was ihm jedoch ganz persönlich widerfahren ist, macht in seinen Augen paradigmatisch deutlich, was in jedem Menschen vor sich geht, der zum Glauben findet. Er ist «durch das Gesetz» gestorben, denn das Gesetz, das Segen und Fluch nach Tun und Lassen, Befolgen und Übertreten verteilt (Dtn 30,15–20), hat ihn, den Sünder, mit dem Tod bestraft (Dtn 27,26; Gal 3,10); denn mag er auch sich selbst ohne Heuchelei testieren können, dass er «untadelig nach der Gerechtigkeit im Gesetz» gewesen sei (Phil 3,6), hat es ihn doch nicht davor bewahrt, sondern auf verhängnisvolle Weise motiviert, im Namen Gottes Gewalt gegen andere auszuüben; der Tod aber, den er stirbt, ist der Sold, den die Sünde zahlt (Röm 6,23): die Zerstörung der Beziehung zu Gott und zu den anderen Menschen. «Dem Gesetz» ist er insofern gestorben, als er nicht mehr unter dem Fluch steht, den Gottes heiliges Gesetz verhängt (vgl. Röm 7,1–6). Deshalb lebt er «für Gott» – so wie nach Röm 6 alle Gläubigen nach Christi Vorbild ihr Leben führen.

Der Tod aber, den er «durch das Gesetz» stirbt, so dass er dem Fluch entkommt, den es nach Gottes heiligem Willen verhängt, ist kein Schicksal, sondern ein Ereignis: seine Begegnung mit Gott in Jesus Christus, die ihn radikal neu von Gott, von sich selbst und von den Menschen hat denken lassen. Diesen Tod ist er nicht allein, sondern «mit» Jesus gestorben. Denn Jesus ist für ihn gestorben: am Holz des Kreuzes, wo er stellvertretend den Fluch des Gesetzes auf sich genommen hat (Gal 3,13f.). Dass Paulus «durch das Gesetz» gestorben ist, führt ihn deshalb zu neuem Leben, weil Jesus diesen Tod für ihn gestorben ist: als Gekreuzigter den das Gesetz verflucht (Dtn 21,23). Und der Tod, den Jesus für ihn am Kreuz gestorben ist, ist ein Tod, den das Gesetz verhängt, weil es «heilig» ist (Röm 7,12), da es die Sünde verurteilt.

Deshalb kann Paulus sagen, er sei «mit» Jesus Christus «gekreuzigt» worden – so wie er, nicht ganz so hart, allen Getauften schreibt, was in der Osternacht verkündet wird: «Wisst ihr nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, so wie Christus auferweckt worden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln werden» (Röm 6,3f.).¹² Der Kreuzestod ist mit Schmerz und Schande verbunden – wie der Apostel sie noch und noch erfahren hat, auch wenn ihm, dem römischen Bürger, der Überlieferung zufolge in seinem Martyrium die grässliche Kreuzigung erspart geblieben und er stattdessen mit dem Schwert hingerichtet worden ist.

b) Das Leben des Gekreuzigten

Entscheidend ist: Obwohl gekreuzigt, lebt Paulus. Mehr noch: Weil gekreuzigt, lebt er neu. Sein Ich hat er gewonnen, weil er es verloren hat. Das

berührt sich eng mit dem Jesuswort: «Wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, wird es retten» (Mk 8,35 parr.; vgl. Mt 16,25; Lk 17,33; Joh 12,25). Allerdings ist die Perspektive verschoben; denn während Jesus von der Kreuzesnachfolge seiner Jünger spricht, redet Paulus von der Überwindung dessen, der den Gekreuzigten verfolgt hat.

Paulus entdeckt allerdings, dass durch den Tod, den er «mit» dem Gekreuzigten gestorben ist, weil der für ihn gestorben ist, sein «Ich» neu geschaffen ist. Er hat sich selbst verloren, um sich neu zu gewinnen; er wurde sich selbst genommen, damit er sich selbst neu empfangen. Hätte Paulus nicht bejaht, was an ihm, mit ihm und für ihn geschehen ist, es wäre nicht sein neues Ich geworden; und dieses neue «Ich» wäre nicht sein «Ich», sondern irgend etwas anderes, wenn vor Damaskus ein Zerstörungswerk in Gang gesetzt worden wäre; es ist aber, wie Paulus es gedeutet hat, eine Befreiung gewesen: Er ist er selbst geworden.

Er ist aber nicht mehr derselbe wie vorher. Es haben sich nicht nur seine religiösen Auffassungen, seine Handlungsweisen und Einstellungen geändert – er selbst hat sich gewandelt. Paulus ist so sehr er selbst geworden, dass er sein Ich nicht mehr von sich selbst abhängig macht, sondern in Zusammenhängen sieht, denen er sich zuvor verschlossen hat. Deshalb die Paradoxie: «Ich lebe, aber nicht ich». Paulus erkennt an seiner eigenen Biographie, was er später den Römern schreiben wird: «Unser keiner lebt sich selbst, unser keiner stirbt sich selbst: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn; ob wir leben, ob wir sterben – wir sind des Herrn» (Röm 14,7f.).

Zum «Ich» eines Mensch, wie Paulus es sieht, gehört wesentlich seine Beziehung zu anderen Menschen und zur Welt, aber auch zu Gott. Diese Gottesbeziehung hat sich vor Damaskus geändert – und deshalb sein gesamtes Leben. «In mir lebt Christus» ist die genaue Beschreibung seiner neuen Identität – so wie er den Römern schreiben können, dass Christus (Röm 8,10) und der Geist Gottes «in» ihnen ist (Röm 8,9.11), die sie ihrerseits «in Christus sind und «im Geist Abba» rufen (Röm 8,15). Dass Christus «in» ihm und in den Christen lebt, setzt zweierlei voraus: dass er seinerseits lebt, auferstanden von den Toten, und dass er von Gott aus für die Gläubigen eintritt (Röm 8,34). Dies geschieht zwar für alle Menschen, kommt er nur bei denjenigen an, die ihn ihrerseits für sich eintreten lassen; das aber sind die Glaubenden.

Deshalb kann Paulus sagen, dass er sein Leben, das er «im Fleisch» führt, «im Glauben» gestaltet. Der Glaube macht sein Leben aus, weil es der Glaube ist, der wahrnimmt und realisieren lässt, dass eines Menschen Gottesverhältnis von Gott selbst in Ordnung gebracht worden ist – durch Jesus Christus. Das ist der Kern der Rechtfertigungsbotschaft, die Paulus in Gal 2,15–21 erstmals erläutert.¹³ Die Verwandlung betrifft sein Leben «im

Fleisch», heißt: auf Erden, wo er nach wie vor ein Jude sein wird, «geboren in Tarsus» (Apg 22,3), nach wie vor sterben wird und nach wie vor einen gut durchtrainierten, enorm leistungsfähigen, aber geplagten und zernarbten Körper hat, der zu unglaublichen Anstrengungen in der Lage ist (1Kor 9,26f.; vgl. Phil 3,12ff.), aber der Vergänglichkeit unterliegt (1Kor 15,42ff.). Wer das leugnet, will die Realität des Lebens nicht wahrhaben, die aber Gottes Schöpfung ist und deshalb den Keim der Erlösung in sich trägt.

4. *Das Du Gottes*

Das «Ich» des Apostels, das seinen Leib, seine Seele, seinen Geist ausmacht, entsteht durch die Begegnung mit einem «Du» – dem Du Gottes in der Person Jesu Christi, der «mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (Gal 2,20). Die Liebe Jesu Christi zu ihm, in der sich die Liebe Gottes ereignet, trägt alles: das Sterben für ihn und mit ihm wie die Auferstehung für ihn und mit ihm. In Gal 2,20 betont Paulus den Tod Jesu, weil er die Lebenswende des Sünders vor Augen hat und den Gemeinden zeigen will, worauf allein sie ihre Hoffnung setzen können.

a) *Die Liebe Christi*

Die Liebe Gottes in der Liebe Christi, auf deren Preis seine Rechtfertigungstheologie im Römerbrief hinausläuft (Röm 8,31–39), hätte Paulus nicht so intensiv erfahren, hätte er sich nicht vor Damaskus als Feind Gottes aufgeführt.¹⁴ Das rechtfertigt sein früheres Verhalten nicht, zeigt aber die Unbedingtheit der Liebe Gottes.

An der Formulierung von Gal 2,20 fallen zwei Aspekte auf: die persönliche Wendung in der 1. Person Singular und die Verbindung der Hingabe mit der Liebe. Beides gehört zusammen. Dass Jesus von Gott in den Tod «hingegeben» wurde (Röm 4,25; 8,35) und dass er sich selbst freiwillig «hingegeben» hat (Gal 1,4; vgl. Eph 5,2.25; 1Tim 2,6), ist urchristliche Verkündigung, die in der Verkündigung Jesu selbst wurzelt (Mk 10,45). Paulus greift sie auf und deutet sie aus. Er klärt durch die Korrespondenz, dass Jesus nicht Objekt, sondern Subjekt des göttlichen Heilswillens ist und dass seine Freiheit Gehorsam gegen Gott ist (Röm 5,12–21). Er unterstreicht, dass Gott im Geschehen der Erlösung nicht etwas empfängt, sondern gibt, nämlich das Wertvollste überhaupt: seinen ureigenen Sohn (Röm 8,32). Vor allem führt Paulus die Gabe und das Geben auf das entscheidende Motiv Gottes zurück: die Agape. So wie er andernorts von der versöhnenden Liebe Gottes spricht (Röm 5,1–11), so hier von der Liebe Jesu. Das entspricht der johanneischen Jesustradition, besonders in Verbindung zwischen dem Bild des Guten Hirten (Joh 10) und der Fußwaschung (Joh 13), ist aber in der theologischen Reflexion erst durch Paulus deutlich geworden.

Dass der Apostel in der 1. Person Singular formuliert, ist auf das Motiv der Liebe abgestimmt: Liebe ist immer persönlich. Sie gilt immer einem ganz bestimmten Menschen, oder sie bleibt ein vages Gefühl. Sie ist nicht notwendig exklusiv, aber durch und durch positiv. Von einer solchen Liebe, die er erfahren hat, spricht Paulus. Er weiß, dass er nicht allein geliebt ist. Vielmehr betont er je nach dem Zusammenhang, dass Jesus «für uns» (1Thess 5,10; Röm 5,8; 8,32; vgl. Eph 5,2), «für euch» (1Kor 1,13; 11,24), «für alle» (2Kor 5,14), «für sie» (2Kor 5,15), «für unsere Sünden» (Gal 1,4; 1Kor 15,3), «für» den Schwachen (Röm 14,15; vgl. 1Kor 8,11), «für Gottlose» (Röm 5,6) gestorben ist. Doch in jedem Einzelfall kann ein Mensch sagen: Die Liebe gilt mir ganz persönlich – nicht auf Kosten anderer, sondern mit anderen zusammen, aber doch so, dass es um mich geht, meine Freiheit, meine Identität, mein Leben.

Die Entdeckung des «Ich», die mit der paulinischen Biographie und Theologie untrennbar verbunden ist, setzt die radikale Unterscheidung zwischen Mensch und Gott voraus, aber auch die christologisch begründete Einsicht, dass diese Unterscheidung nicht einen unendlichen Abstand, sondern eine unendliche Nähe zur Folge hat, weil Gott seinen ureigenen Sohn in die Sphäre des Fleisches gesandt hat, um die Sünde dort zu besiegen, wo sie herrscht, und nicht zu besiegen, ohne das Leid der Opfer zu tragen. Zum «Ich» eines jeden Menschen gehört es, von Gott geschaffen zu sein – und zwar so, dass der Keim der Erlösungshoffnung in der Schöpfungsgeschichte gelegt ist, da es nur einen einzigen Gott gibt, der sich selbst treu bleibt. Geliebt zu sein, auch als Feind Gottes und Sünder, ist die überwältigende Erfahrung, die Paulus gemacht hat und die ihn fortan prägt.

Die Liebe Gottes erschafft und formt das «Ich» des Menschen. Das hat erhebliche anthropologische Konsequenzen, die Paulus am eigenen Leibe erfahren und in seinen Briefen dargestellt hat: Die Beziehung zu Gott und zu den anderen Menschen kommt nicht erst nachträglich zum Ich hinzu, sondern bildet sein Lebenselixier. Die Möglichkeiten, die dem «Ich» geschenkt, in der Beziehung zu Gott und zum Nächsten verwirklichen die Freiheit, verstanden als Selbstverwirklichung. Liebe verwandelt. Sie lässt das Ich, sofern es auf sich selbst bezogen ist, sterben, damit es sich neu finde – in der Liebe Gottes. Das ist bei jeder menschlichen Liebe so – um wieviel mehr in Gottes Liebe.

b) Die Liebe zu Gott

Die Liebe Gottes, die Paulus in der Person Jesu Christi und in der Tat seiner Hingabe erfährt, bewegt ihn zu einer Antwort. Es ist die Antwort des Glaubens. Glaube, wie Paulus ihn versteht¹⁵, ist die Wahrnehmung und Bejahung der Liebe Gottes im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus.

Wer glaubt, ist und bleibt ein Mensch aus Fleisch und Blut. Aber was den Menschen über die Fleischlichkeit hinaushebt, ist für Paulus der Gehorsam gegen das Gesetz und das Hören auf die Stimme der Vernunft, aber in eschatologischer Unbedingtheit allein der Glaube. Denn er reagiert positiv auf das Ereignis Jesu Christi. Deshalb kennzeichnet Paulus sein neues Ich als eine Glaubensexistenz. Dieser Glaube weiß, an wen er sich hält – an das Bild Gottes, das Jesus Christus zeigt (2Kor 4,4). Der Glaube weiß auch, was er glaubt: ist er doch keine dumpfe Ahnung, kein reines Gefühl, sondern eine Erkenntnis, die aussprechen, darstellen, im Zweifel auch begründen kann, was ihr aufgegangen ist. Zwischen beiden wesentlichen Aspekten des Glaubens, dem Bekenntnis und dem Vertrauen, besteht eine untrennbare Beziehung. Was man mit dem Mund bekennt, muss man mit dem Herzen glauben – sonst ist es ein Lippenbekenntnis; und wes das Herz voll ist, des fließt der Mund über.

Als gläubiger Mensch hat Paulus eine intensive Christusfrömmigkeit entwickelt. Jesus ist für ihn nicht nur eine Gestalt der Vergangenheit, sondern der Gegenwart und der Zukunft: Er ist der menschengewordene Davidssohn und der von den Toten auferstandene Gottessohn (Röm 1,3f.); er ist derjenige, der als Retter wiederkommen wird, um die Toten aufzuwecken und die Lebenden mit sich zu führen (1Thess 4,13-18) und ganz Israel zu retten (Röm 11,25f.).

Albert Schweitzer hat von einer «Christusmystik» des Paulus gesprochen¹⁶. Das ist in doppelter Hinsicht problematisch: denn zum einen wird ein Gegensatz zur Rechtfertigungslehre aufgebaut, der nicht überzeugt, weil sie eine starke Glaubenstheologie der Gotteserfahrung und des Gebetslebens voraussetzt, und zum anderen wird der Begriff der Mystik ungeschützt verwendet, insofern er oft mit einer Auflösung der Individualität verbunden wird, während Paulus ja gerade die Stärke des Ich betont. Aber richtig ist die Beobachtung, wie heiß die Christusliebe des Apostels, wie tief der Wunsch nach Gemeinschaft mit dem Kyrios, wie innig das Gebet des Apostels. Jesus Christus ist für Paulus ein lebendiges Gegenüber, ein «Du», dem er sich anvertraut.

Selbst in den Briefen, die doch immer eine mediale Distanzierung mit sich bringen, ist durchgängig die Nähe des Apostels zu dem spürbar, von dem er sich geliebt weiß. Im Gefängnis schreibt er: «Für mich ist Christus das Leben» (Phil 1,21). Ihm dankt er, ihn bittet er, auf ihn setzt er seine Hoffnung; ihm will er sich auch im Sterben anheimgeben – seines Zspruchs macht er die Gemeinde gewiss. Die Fragen des Gottesdienstes, der Liturgie, des rechten Opfers haben Paulus umgetrieben – weil ihm die Begegnung mit Gott heilig war.

Die Christusliebe gehört zur Gottesliebe des Apostels. Sie hat ihn von seinem unheiligen Eifer kuriert, der ihn zum Verfolger der Kirche hat

werden lassen; sie hat ihn Gott neu als den entdecken lassen, als der er sich immer schon offenbart hatte: als «Gott für uns» (Röm 8,31f.; vgl. Ex 3,14; 34): als den Abba, zu dem in der Kraft des Geistes die Gläubigen so beten können, weil sie Anteil gewinnen an seiner Gottessohnschaft, an seiner Liebe zum Vater (Gal 4,6; Röm 8,15).

5. Das Wir der Kirche

Das «Ich», das Paulus durch die Begegnung mit dem Du Gottes neu entdeckt, korrespondiert mit einem «Wir», ohne das er gleichfalls nicht er selbst wäre. Es ist das «Wir» der Glaubenden, mithin der Kirche.

a) Der Ort der Rechtfertigungslehre

Kurz bevor er mit Emphase «Ich» sagt, hat Paulus mit Emphase «Wir» gesagt. Die Erregung erklärt sich aus dem Streit, den er mit Petrus in Antiochia um die Tischgemeinschaft – und also auch die Eucharistiegemeinschaft – von Judenchristen und Heidenchristen geführt hat (Gal 2,11-14). Es geht um die Frage, ob die Judenchristen um des Gesetzes willen auf die Einhaltung von Speisevorschriften bei den Heidenchristen dringen müssen. Bei Paulus schrillen die Alarmglocken, als alle anderen Judenchristen, auch Barnabas und Petrus sich zurückziehen. Wie er selbst es im Galaterbrief schreibt, spricht er vor aller Augen und Ohren – also wohl in der Gemeindeversammlung oder wenigstens im Konveniat der Judenchristen – Petrus an, den ersten der Zwölf, den Repräsentanten der Judenmission, dem er nach seinem Bericht vom Apostelkonzil gleichgestellt worden war (Gal 2,1-10). Ihm (und den anderen) wirft er «Heuchelei» vor: Aus Angst vor Repressalien sei er von dem abgewichen, was er eigentlich besser wisse. Dieses Wissen formuliert Paulus in der 1. Person Plural: «Wir, der Natur nach Juden und nicht Sünder aus den Heiden, die wir wissen, dass ein Mensch nicht aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, wir sind auch zum Glauben an Jesus Christus gelangt, damit wir nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt werden; denn aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt (Gal 2,15f.)» Der Ort, an dem Paulus das «Wir» betont, zeigt dessen Bedeutung (unabhängig von der Frage, ob er den Apostelkollegen vereinnahmt und ob er ihn überzeugt hat oder nicht). Es geht um den wunden Punkt kirchlicher Einheit in frühester Zeit: auf welcher Basis sie sich entwickeln kann. Paulus sagt: auf der Basis des Glaubens. Das heißt: auf der Basis der Freiheit, also darauf, dass alle, die ihr angehören, das «Ich» des Glaubens sagen können, so ähnlich, wie Paulus es vorspricht. Der Glaube an Jesus kann nur in Freiheit angenommen werden; der ganze

Mensch ist gefordert; auf seine Entscheidung, auf seine Einstellung, auf sein Leben kommt es an. Das Ja des Glaubens muss persönlich gesprochen werden; es kann nicht auf Überredungskunst, sondern nur auf Überzeugungsarbeit beruhen (1Kor 2,1-5).

Die Rechtfertigungslehre hat hier ihren ursprünglichen «Sitz im Leben»: Sie dient bei Paulus nicht eigentlich dazu, die Versuchung des Menschen zu kritisieren, sich religiöser Leistungen vor Gott zu rühmen (das war die Herausforderung der Kontroverstheologie in der Reformationszeit¹⁷); sie dient auch nicht nur dazu, wie es eine heute herrschende Deutungsrichtung vorschlägt¹⁸, die Chancen der Mission zu verbessern und die Trennlinie zu überwinden, die das Judentum zwischen Israel und den Völkern gezogen hat; sie hat vielmehr, wie Gal 2 zeigt, ursprünglich die Aufgabe, die Einheit der Kirche zu sichern, die in der Einzigkeit Gottes und in der ungeteilten Liebe Jesu Christi begründet ist, und zwar durch eine Theologie der Freiheit, die am Glauben hängt.

b) Die Koinonia der Gläubigen

Der Glaube, wie Paulus ihn entdeckt und reflektiert hat, führt nicht in die Isolation; er verbindet mit den anderen Gläubigen, die gleichfalls in Freiheit Ja zu Gott gesagt haben, indem sie Ja zu Jesus Christus gesagt haben. Es ist nicht möglich, mit dem Rücken zu denjenigen zu glauben, die gleichfalls von Gott zum Glauben berufen worden sind – wie man mit den Augen des Glaubens erkennt, da ja der, der «mich geliebt» hat, im Glauben als derjenige angenommen wird, der «für euch», für uns», «für alle» sein Leben hingegeben hat. Für diejenigen, die glauben, ist deshalb die Gemeinschaft der Gläubigen essentiell; sie können weder ihren Glauben ohne den der anderen noch ihr Ich ohne das der anderen sich vorstellen. Umgekehrt kann die Gemeinschaft der Gläubigen die Individualität ihrer Mitglieder nicht uniformieren, sondern im Gegenteil nur fördern und zur Geltung bringen, weil sie den Raum öffnet, den Glauben mit andern zu teilen.

Die Rechtfertigungslehre sichert beides: die individuelle Freiheit und die Gemeinschaft der Gläubigen. Insofern hat sie einen eminenten politischen Status. Es ist zwar zu kurz gesprungen, sie gegen das Imperium Romanum in Stellung zu bringen¹⁹. Aber sie umfasst eine Kritik der politischen Theologie Roms, indem sie die Gerechtigkeit des Schöpfers und Erlösers zur Sprache bringt, der allein das Heil bringt; und sie eröffnet das Bürgerrecht in der Ekklesia Gottes nicht nur Männern, Freien und Reichen, sondern auch Frauen, Sklaven und Armen. Den Galatern schreibt Paulus, die Taufe vor Augen und die Rechtfertigungslehre im Kopf: «Alle nämlich seid ihr durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau, denn alle seid ihr einer in

Christus. Seid ihr aber Christi, dann seid ihr Abrahams Same und Erben gemäß der Verheißung» (Gal 3,26ff.). Der Leib Christi, auf den er hier anspielt (1Kor 12,12-27; Röm 12,4f.), verwirklicht jene in der antiken Staatstheorie ideale Symbiose von Individualität und Sozialität, Freiheit und Gleichheit, Miteid und Anerkennung, die von den politischen Regenten usurpiert wird, z.B. mit der Idee der Pax Romana, aber nur dort herrschen kann, wo Gott die Ehre gegeben und der eschatologische Vorbehalt gewahrt bleibt: in der Ekklesia.

Der Begriff, den Paulus für diese Verbindung geprägt hat, heißt: Koinonia. Er meint eine Gemeinschaft, die durch Teilhabe entsteht; im Fall der Kirche ist es die gemeinsame Teilhabe am Glauben vorgegeben durch die Anteilnahme Gottes am Leben der Menschen und durch deren Auswirkung, die Anteilgabe der Gläubigen am Leben, das Jesus Christus auf Gott hin führt (vgl. 1Kor 3,21ff.). In 1Kor 10,16f. entwickelt Paulus das Motiv der Koinonia eucharistietheologisch: «Der Kelch des Segens, den wir segnen: ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil ein Brot ist, sind wir vielen ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot». In Vers 16 ist vom historischen und vom eucharistischen Leib Christi die Rede: Dieser vergegenwärtigt jenen, im Sinn der Herrenmahlsparadosis: «Er nahm Brot und dankte und brach es und sagte: «Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!»» (1Kor 11,23f.). Das Letzte Abendmahl, das Paulus beschreibt, ist ritualisiert; durch die Hingabe des Leibes und Blutes Jesu ist es ein Opfer, bei dem Geber und Gabe identisch sind (vgl. 1Kor 5,7: «Unser Pascha ist geopfert: Christus!»); die Eucharistie ist für Paulus – wie die Taufe – ein Kult, der sich dadurch qualitativ von den Götzenkulten, von denen er ausdrücklich abgesetzt wird, unterscheidet, dass er einem der Götter, sondern dem einen Gott und nicht zur Besänftigung oder Lebenssteigerung der Gottheit dargebracht wird, sondern zur Feier der Liebe Gottes und zum Dank für das von ihm geschenkte Leben.²⁰

Die Einheit, die durch die Anteilgabe an der Liebe und am Leben Jesu Christi begründet wird, setzt Vielfalt voraus und stärkt sie noch, gilt die Liebe Jesu Christi doch jedem einzelnen. Umgekehrt kommt die individuelle Vielfalt gerade in dem Maße zur Wirkung, wie der wechselseitige Zusammenhalt, die Solidarität, die Liebe untereinander geteilt wird, ist das Ich doch eines, das als Geschöpf auf das Leben mit anderen, auch das Lernen von anderen angewiesen ist.

c) Apostolische Sympathie

Paulus hat sein ganzes Engagement in den Aufbau der Kirche gestellt, in den Dienst an ihrem Wachstum nach innen und außen. Die Intensität seiner

Verkündigung, der körperliche Einsatz, den er an den Tag legt, die geistige Anstrengung, der er sich unterzieht, die spirituelle Vertiefung, an die er sich macht – all das gehört zusammen, weil Paulus nicht neutral, sondern nur mit seiner ganzen Person für das Evangelium eintreten kann. Den Thessalonichern schreibt er: «⁷Könnten wir auch gewichtig sein als Apostel Christi, sind wir doch klein geworden in eurer Mitte. Wie eine Mutter, die ihre Kinder pflegt, ⁸so zu euch hingezogen, haben wir es geschätzt, euch nicht nur am Evangelium Gottes Anteil zu geben, sondern an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns lieb geworden» (1Thess 2,7f.). In der Narrenrede des Zweiten Korintherbriefes zeigt Paulus, dass dies nicht nur für die Gründungsphase der Gemeinde gilt, die in Thessalonich, wie die Apostelgeschichte zeigt, unter Verfolgungen verlaufen ist, sondern die dauernde Herausforderung des Apostels ist. Eine lange Litanei des Leidens, die ihm Juden und Römer, die Gewalten der Natur und die Ungunst der Verhältnisse zugefügt haben, beschließt Paulus: «...,abgesehen von meiner üblichen Last Tag für Tag, die Sorge um alle Gemeinden: Wer ist schwach, und ich bin nicht schwach? Wer erfährt Ärgernis, und ich brenne nicht?» (2Kor 11,28f.), um dann zu folgern: «Wenn gerühmt werden muss, will ich mich meiner Schwäche rühmen» (2Kor 11,30). Denn die Stärke des Apostels ist seine Hingabe; Hingabe aber setzt Stärke voraus, Freiheit, Souveränität, wenn sie denen helfen soll, denen sie zugute kommen soll.

Paulus lässt seine apostolische Sympathie aber nicht an den Grenzen der Gemeinde enden. Im Ersten Korintherbrief verteidigt und erläutert er seine apostolische Freiheit als seine Entscheidung und Verpflichtung, auf Rechte zu verzichten. Die Größe der Zuwendung zu anderen, die er sich abverlangt hat und abverlangen konnte, weil er in Christus verwurzelt war, bringt er in Paradoxien zum Ausdruck: «da ich frei vom allem bin, habe ich mich allen zum Knecht gemacht, damit ich viele gewinne. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen unter dem Gesetz bin ich einer unter dem Gesetz geworden, der ich nicht unter dem Gesetz stehe, damit ich die unter dem Gesetz gewinne. Denen ohne Gesetz bin ich einer ohne Gesetz geworden, der ich nicht ohne Gottes Gesetz, sondern im Gesetz Christi bin, damit ich die ohne Gesetz gewinne. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne; allen bin ich alles geworden, damit ich wenigstens einige rette» (1Kor 9,19–22). Die Verse offenbaren nicht eine multiple Persönlichkeit des Apostels, schon gar nicht das Lebensprogramm eines Opportunisten (obgleich Paulus sich diesen Vorwurf gefallen lassen musste), sondern die Hingabe eines Menschen, der Gottes Liebe erfahren hat und deshalb weitergeben kann. Das ist angewandte Kreuzestheologie und mithin hohe Liebeskunst.

6. Von Angesicht zu Angesicht

Den Christus, der ihn geliebt und sich für ihn dahingegeben hat, hat Paulus vor Damaskus als «Bild Gottes» gesehen – und sieht ihn im Glauben immerfort als diese Ikone (2Kor 4,4). Deshalb kann er von sich selbst als Apostel schreiben: «⁵Wir verkünden nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen. ⁶Denn Gott, der aus der Finsternis sprach: «Es werde Licht» (Gen 1,3), der ist aufgeleuchtet in unsren Herzen zum Licht der Erkenntnis des Glanzes Gottes auf dem Antlitz Christi» (2Kor 4,5f.). Paulus blickt auf die Damaskusvision zurück, wie das Vergangenheitstempus von Vers 6 zeigt, kennzeichnet aber seine Bekehrung und Berufung so, dass sich die prägende Glaubenserkenntnis aller Christinnen und Christen darin widerspiegeln lässt, deren Glaube ja in jedem Fall die Umkehr umfasst und eine Sendung, das Wort Gottes mit ihrem Leben zu bezeugen. Dieser Glaube hat die Dimensionen einer neuen Schöpfung (vgl. 2Kor 5,17; Gal 6,13). Er begründet ein neues Leben – ein neues «Ich» (Gal 2,19f.).

Freilich: So sehr die Herrlichkeit Gottes jetzt schon überall dort aufstrahlt, wo das Evangelium gesagt und gehört, geglaubt und gelebt wird, so sehr steht die *visio beatifica* noch aus. Weil es die definitive Begegnung mit Jesus Christus bereits gegeben hat, kann Paulus denen, die der Geist befeht hat (2Kor 3,17) sagen: «Wir alle aber, mit aufgedecktem Angesicht spiegeln wir den Glanz des Herrn wider», um aber dann im selben Satz die Dynamik zu erhellen, die aus der unauflösbaren Spannung von Heilsgegenwart und Heilszukunft folgt: «..., in dasselbe Bild werden wir verwandelt von Glanz zu Glanz, so wie vom Geist des Herrn» (2Kor 3,17). Komplementär formuliert er im Hohen Lied der Liebe: «Jetzt schauen wir noch wie durch einen Spiegel in ein dunkles Bild, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich nur Teile, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt sein werde» (1Kor 13,12f.).

ANMERKUNGEN

¹ WILHELM SCHNEEMELCHER, *Paulusakten*, in: DERS. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen 1989, 193–243: 216. Vgl. HANS-JOSEF KLAUCK, *Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung*, Stuttgart 2005; MARTIN EBNER (Hg.), *Aus Liebe zu Paulus? Die Akte Thekla neu aufgerollt* (SBS 205), Stuttgart 2005

² Vgl. PAUL ZANKER, *Die Maske des Sokrates, Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München 1995, 284.

³ Eine gute Einführung auf heutigem Stand gibt KLAUS HAACKER, *Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war*, Stuttgart 2008.

⁴ Vgl. GERD THEIß EN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.

⁵ Vgl. (von unterschiedlichen Ansätzen aus) JAMES D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998; UDO SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003.

⁶ Zur paulinischen Apostolatstheologie vgl. ROBERT VORHOLT, *Der Dienst des Apostels. Studien zur paulinischen Apostolatstheologie* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

⁷ Vgl. TH. SÖDING, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 153–169, 235f.

⁸ Betont von RUDOLF PESCH, *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187), Freiburg – Basel – Wien 2001.

⁹ Vgl. MARTIN HENGEL, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006.

¹⁰ Das hat ERIK PETERSON in den Mittelpunkt gestellt: *Der erste Brief an die Korinther und Paulusstudien*. Aus dem Nachlass hg. Hans-Ulrich Weidemann (Ausgewählte Schriften 7, Würzburg 2006).

¹¹ Zur Exegese vgl. ALFIO MARCELLO BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004.

¹² Zur Tauftheologie dieses Passus vgl. ULRICH WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/3*, Neukirchen-Vluyn 2005, 197–202.

¹³ Vgl. zur kritischen Integration neuerer Tendenzen der Forschung, die das soziale und politische Moment stärker gewichten, meine Beiträge: *Die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes im Streit der Interpretationen*, in: *Theologische Literaturzeitung* 131 (2006) 1003–1020; *Reitung durch Rechtfertigung. Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene*, in: U. SWARAT – J. OELDEMANN – D. HELLER (Hg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt/Main 2006, 299–330.

¹⁴ Zur Theologie der Liebe auf biblischer Basis vgl. C.S. LEWIS, *Was man Liebe nennt. Zuneigung – Freundschaft – Eros – Agape* (amerik. Orig. 1960), Gießen 1982.

¹⁵ Vgl. FERDINAND HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen 2002, 268–280.

¹⁶ *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930). Mit einer Einführung von Werner Georg Kümmel, Tübingen 1981.

¹⁷ Zur kritischen Aufarbeitung der Differenz vgl. MICHAEL BACHMANN (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005.

¹⁸ Vgl. ED P. SANDERS, *Paul*, Oxford 1991.

¹⁹ So JOHN DOMINIC CROSSAN – JONATHAN L. REED, *In Search of Paul. How Jesus' Apostle opposed Rome's Empire with God's Kingdom. A New Vision of Paul's Word and World*, London 2005.

²⁰ Den Opfercharakter der paulinischen Eucharistie erarbeitet auf religionsgeschichtlichem und differenziert auf biblisch-theologischem Wege JENS SCHROETER, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006.

JENS SCHRÖTER · LEIPZIG

PAULUS IN DER APOSTELGESCHICHTE

1. Lukas und «sein» Paulus

Ohne Paulus wäre das Christentum nicht zu dem geworden, was es ist – ohne Paulus, wäre es vermutlich überhaupt nicht entstanden. Für diese Überzeugung lassen sich etliche historische Argumente geltend machen; für den Verfasser der Apostelgeschichte steht sie ohnedies fraglos fest. In seiner Darstellung der ersten Jahrzehnte des Christentums nach der Auferweckung und Erhöhung Jesu spielt Paulus eine zentrale Rolle.¹ Im Verlauf der geschilderten Ereignisse rückt seine Person immer stärker in den Mittelpunkt, bis sie die Szene gänzlich beherrscht. Nach dem Apostelkonzil, also in der gesamten zweiten Hälfte der Apostelgeschichte, folgt Lukas den Spuren des Paulus kontinuierlich bis zu seiner Ankunft als Gefangener in Rom und seiner dortigen freien Predigt. Mit diesem Bild des ungehindert das Reich Gottes verkündigenden und über Jesus Christus lehrenden Paulus endet die Apostelgeschichte und entlässt ihre Leser in die eigene Zeit, in der diese Verkündigung fortzusetzen ist.

Auch wenn die Apostelgeschichte den Eindruck erweckt, die Entwicklung der ersten Jahrzehnte des Christentums insgesamt zu berichten, ist sie demnach tatsächlich zu einem wesentlichen Teil am Weg des Paulus orientiert, auf den die einzelnen Fäden der Darstellung hingeeordnet werden. Lukas erzählt also nur einen Ausschnitt aus der Entwicklung des Urchristentums. Das wird durch andere Schriften wie etwa den 1. Petrusbrief oder die Offenbarung des Johannes deutlich, die sich an christliche Gemeinden richten, die in der Apostelgeschichte gar nicht erwähnt werden. Lukas lässt es aber gelegentlich auch selbst erkennen, so etwa, wenn er in Apg 9 Jesusjünger in Damaskus voraussetzt, ohne dass er berichtet hätte, wie die Christusbotschaft dorthin gelangt ist, oder wenn er in 18,24 Apollos aus Alexandria in die Erzählung einführt, obwohl von einer Mission in der dortigen Gegend zuvor nicht die Rede war.

JENS SCHRÖTER, geb. 1961 in Berlin, 1998-2003 Professor für Neues Testament an der Universität Hamburg, seit 2003 Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Universität Leipzig

Lukas verfolgt demnach eine bestimmte Linie der Ausbreitung des Christentums, innerhalb derer die Mission des Paulus eine herausgehobene Rolle spielt. Damit gehört die Apostelgeschichte zu derjenigen Richtung des frühen Christentums, für die Paulus eine grundlegende Bedeutung besitzt. Sie tritt dadurch neben die deuteropaulinischen Briefe,² die in eigener Weise an sein Wirken und seine Theologie anknüpfen und diese in veränderter Situation für die entstehende Kirche fruchtbar machen. Gemeinsam mit den von Paulus selbst verfassten Briefen stellen diese Schriften ein wichtiges Corpus innerhalb des Neuen Testaments dar, aus dem sich wichtige Informationen über die Entwicklungen des Christentums in den ersten Jahrzehnten entnehmen lassen.

Das Spezifikum der Apostelgeschichte gegenüber den pseudonymen Paulusbriefen liegt dabei zunächst in der Art und Weise des Paulusbezugs.³ Nehmen diese Briefe die Autorität des Paulus unmittelbar in Anspruch, indem sie ihn als Verfasser einführen, tritt Lukas als eigenständiger Autor in Erscheinung, der zwar seinen Namen nicht nennt, in den beiden Proömien seines Doppelwerkes jedoch in der Ich-Form schreibt⁴ und auch in den sogenannten «Wir-Berichten» der Apostelgeschichte⁵ als an den dargestellten Ereignissen unmittelbar Beteiligter auftritt.

Die Zuschreibung der Apostelgeschichte an «Lukas» ist seit dem Ende des 2. Jahrhunderts bezeugt. Mitunter wird sie auf die Wir-Berichte zurückgeführt, aus denen in der Alten Kirche der in Phlm 24; Kol 4,14; 2 Tim 4,11 erwähnte Lukas als Verfasser erschlossen worden sei. Dabei könnte vor allem 2 Tim 4,11 eine Rolle gespielt haben, wo Lukas als der einzige noch bei Paulus verbliebene Mitarbeiter bezeichnet wird («Allein Lukas ist bei mir»). Für die historische Frage ist damit freilich nicht viel gewonnen, denn 2 Tim ist ein pseudepigraphes Schreiben, das die Situation des gefangenen Paulus in Rom in bestimmter Weise stilisiert. Es ist zudem auch möglich, dass der Name «Lukas» bereits früh mit dem Lukasevangelium verbunden war und aufgrund der identischen Verfasserschaft von dorthier auf die Apostelgeschichte übertragen wurde.

Unabhängig von der Namensfrage ist zu beachten, dass sich der Verfasser in den Wir-Berichten als Paulusbegleiter präsentiert. Das eigenartige Phänomen des unvermittelten Wechsels der Erzählweise in die Wir-Form, die ebenso abrupt wieder verlassen wird, lässt sich dabei weder als literarisches Stilmittel noch durch die Annahme der Benutzung einer Quelle befriedigend erklären. Die nächstliegende Möglichkeit ist deshalb, dass der Verfasser tatsächlich ein zeitweiliger Paulusbegleiter war, der einen Teil der Paulusreisen aus eigener Anschauung kennt und sich über weitere Ereignisse, sowohl die Paulusmission als auch die davor liegenden Ereignisse betreffend, Informationen beschafft hat. So erklärt sich auch, warum er ein dezidiertes Interesse an der Person des Paulus und den Umständen seines Wirkens hat,

die er in einen größeren Zusammenhang geschichtlicher Entwicklungen einzeichnet.⁶ Die Apostelgeschichte stammt demzufolge vermutlich von einem Verfasser, der Paulus persönlich gekannt und ihn zeitweilig begleitet hat. Aus einem Abstand von etwa zwei Jahrzehnten hat er das Wirken des Paulus dann zum Bestandteil eines geschichtstheologischen Entwurfes gemacht, innerhalb dessen es als Fortsetzung der Verkündigung der Christusbotschaft durch die Jerusalemer Apostel und andere Christuszeugen vor Paulus erscheint.

Im Blick auf die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte folgt daraus, dass sie nicht als historisch getreuer Bericht aufzufassen ist, der sich bis in jede Einzelheit verifizieren ließe, dass aber auch die in der älteren Forschung mitunter stark betonte Diastase zwischen Lukas und Paulus wenig wahrscheinlich ist. Lukas entwirft vielmehr in der Situation des ausgehenden ersten Jahrhunderts ein Bild von den anfänglichen Entwicklungen des Christentums, innerhalb dessen das Wirken des Paulus seine spezifische Bedeutung gewinnt. Dabei erwähnt er etliche Details aus der Biographie des Paulus, die dessen eigenen Briefen nicht zu entnehmen sind, wie etwa, dass er das römische Bürgerrecht besaß, in Jerusalem ein Studium des jüdischen Gesetzes absolvierte und bereits vor den Reisen, auf denen er seine Briefe verfasste, gemeinsam mit Barnabas von Antiochia aus eine weitere Missionsreise unternommen hatte. Zu diesen Informationen gehört auch der hebräische Name Saulus, den Paulus selbst nie verwendet, der von Lukas jedoch bis zum Beginn von dessen öffentlicher Wirksamkeit gebraucht wird. Bei seinem ersten Auftritt als Missionar auf der Insel Zypern teilt Lukas dann sogleich mit, dass Saulus auch Paulus heißt (13,9), um fortan ausschließlich diesen Namen zu verwenden. Auch dass Paulus am Ende seines Wirkens als Gefangener nach Rom kam, wo er wahrscheinlich hingerichtet wurde, ist nur aus der Apostelgeschichte bekannt. Sein Tod wird dort zwar nicht mehr berichtet, aber alle Indizien sprechen dafür, dass er aus dieser Gefangenschaft nicht mehr freigekommen ist.

Ein wesentliches Merkmal der Paulusdarstellung der Apostelgeschichte ergibt sich demnach aus ihrem literarischen Charakter. Die Apostelgeschichte ist die einzige Schrift aus der Frühzeit des Christentums, die zur antiken Geschichtsschreibung gehört. Ihre Darstellung beginnt mit dem Wirken Jesu, setzt sich über die Anfänge des Christentums in Jerusalem und die Mission des Zwölferkreises und der Hellenisten fort und läuft auf das Wirken des Paulus zu. Mit letzterem führt Lukas dabei vor Augen, warum es zur Trennung von Kirche und Israel kommen musste. Seine Antwort lautet: Paulus hat sich zeitlebens darum bemüht, seine jüdischen Geschwister zum Glauben an Jesus Christus zu bewegen. Sie haben sich dem aber – anders als die Heiden – in ihrer überwiegenden Mehrzahl verweigert. Am Ende erkennt Paulus, dass die Ablehnung der Christusbotschaft durch die Juden

und ihre Annahme durch die Heiden im Heilsplan Gottes selbst begründet ist. Lukas verdeutlicht demnach anhand des Weges des Paulus, dass die Entstehung der überwiegend heidenchristlichen Kirche eine dem Plan Gottes gemäße Entwicklung darstellt, der die Ereignisse in genau dieser Weise gelenkt hat.

Lukas ist damit der erste Autor, der das Wirken Jesu mit demjenigen der von ihm berufenen Apostel und schließlich des Paulus innerhalb eines Geschichtsentwurfes verbunden hat. Diese Entwicklung stellt in der Sicht des Lukas die Fortsetzung der Geschichte Gottes mit Israel in der heidenchristlichen Kirche dar. Dies soll im Folgenden anhand einiger Streiflichter auf die Rolle des Paulus in der Apostelgeschichte verdeutlicht werden.

2. Der Weg des Paulus in der Apostelgeschichte

Paulus tritt in der Apostelgeschichte zunächst nur beiläufig in Erscheinung. In Apg 7,58 erzählt Lukas das nebensächliche Detail, unmittelbar vor der Steinigung des Stephanus seien dessen Kleider zu Füßen eines jungen Mannes namens Saulus gelegt worden. Kurz darauf, in 8,1, heißt es sodann, Saulus habe der Tötung des Stephanus zugestimmt. In 8,3 tritt Saulus dann unvermittelt als aktiver Verfolger der Gemeinde in Erscheinung, der in die Häuser eindringt, um Männer und Frauen ins Gefängnis zu bringen. Innerhalb weniger Verse wird demnach aus dem passiven Zuschauer der aktive Verfolger der Jesuanhänger. Damit bereitet Lukas zugleich diejenige Wende vor, die aus dem erbitterten Verfolger der Gemeinde den Verkünder der Christusbotschaft macht.

Seine Bekehrung und Berufung ist dann auch die erste große Szene, in der Saulus im Mittelpunkt steht.⁷ Lukas hat dieses Ereignis unter Verwendung traditioneller Motive aus jüdischen Bekehrungserzählungen⁸ zu einer dramatischen Szene ausgestaltet, die über die Aussagen des Paulus in seinen eigenen Briefen deutlich hinausgeht.⁹ Die besondere Bedeutung dieses Geschehens für die Apostelgeschichte zeigt sich bereits daran, dass es durch den erhöhten Jesus selbst bewirkt wird, der Paulus erscheint, seiner Verfolgertätigkeit Einhalt gebietet und ihn mit dem Auftrag ausstattet, seinen Namen vor Heiden und Juden zu bekennen und für diesen Namen zu leiden (9,15f.). Damit wird Paulus unmittelbar durch den erhöhten Jesus – der als Irdischer und Auferstandener bereits die Apostel erwählt und mit der Zeugenschaft beauftragt hatte – zum Zeugen berufen. Er tritt so den Jerusalemer Aposteln als «dreizehnter Zeuge»¹⁰ an die Seite, hat allerdings eine von diesen verschiedene geschichtstheologische Funktion.

Die herausragende Bedeutung der Bekehrung zeigt sich weiter daran, dass sie in leicht variierten Form zwei weitere Male in Reden des Paulus begegnet, der zunächst vor den Juden Jerusalems (22,1–21), dann vor dem

König Agrippa (26,2-23) von diesem Geschehen berichtet.¹¹ Seine Wende vom Verfolger der Gemeinde zum Zeugen der Christusbotschaft wird dadurch selbst zum Bestandteil seines Zeugnisses für den Namen Jesu.

Zugleich wird auf diese Weise anhand der Person des Paulus das Verhältnis des Christentums zum Judentum verdeutlicht: In seiner Verteidigungsrede in Jerusalem stellt Paulus seine Bindung an den «Gott unserer Väter» heraus, der ihn zum Zeugen für Jesus Christus erwählt hat. In Kapitel 26 rekapituliert er seinen Weg von der Zugehörigkeit zu den Pharisäern und seinem Wirken als Widersacher Jesu hin zur Verkündigung der Umkehr zu Gott unter den Heiden. Mit der Bekehrungserzählung und ihrer zweimaligen Rekapitulation führt Lukas demnach die durch das Wirken des Paulus neu entstehende geschichtliche Situation vor Augen: Der erhöhte Jesus hat Paulus als «erwähltes Werkzeug» für sich in Dienst genommen (9,15); Gott selbst hat ihn erwählt und ihn zum Zeugen vor allen Menschen bestellt (22,14f.); er wird zu den Heiden gesandt, um sie zu bekehren, damit sie die Vergebung der Sünden empfangen (26,17f.). Gott bzw. der erhöhte Jesus haben demnach durch die Berufung des Paulus die Voraussetzung für die Ausrichtung der Christusbotschaft unter den Heiden geschaffen.

Diese bestimmt dann den Weg des Paulus, der ihn in verschiedene kleinasiatische und griechische Provinzen führt, in denen er die Christusbotschaft an Juden und Heiden ausrichtet. Ausgangspunkt dabei ist Antiochia in Syrien, wo Paulus zunächst zur christlichen Gemeinde gehört, von der er dann gemeinsam mit Barnabas zu seiner ersten Missionsreise ausgesandt wird (Apg 13-14). Auf dieser Reise zeigt sich, dass die Ausrichtung der Christusbotschaft zu grundlegenden Konflikten mit den Juden führt. Bereits die erste Rede des Paulus in der Synagoge im pisidischen Antiochia löst zwiespältige Reaktionen aus: Viele Juden und Proselyten lassen sich von Paulus und Barnabas überzeugen, gleichzeitig ruft ihr großer Erfolg jedoch bei den Juden Entrüstung und Widerspruch hervor. Paulus und Barnabas kommentieren dies mit einer grundsätzlichen geschichtstheologischen Betrachtung: Den Juden musste das Wort Gottes zuerst ausgerichtet werden, da sie es jedoch zurückstoßen, werden sie sich künftig den Heiden zuwenden (13,46).

Die damit angedeutete Spaltung setzt sich an anderen Orten fort. In Thessaloniki und Korinth wenden sich die Juden gegen Paulus und seine Anhänger und versuchen sogar, die örtlichen Behörden gegen sie aufzuwiegeln. Zugleich findet die Christusbotschaft jedoch Anhänger sowohl bei einzelnen Juden als auch unter Heiden. Die durch das Wirken des Paulus hervorgerufene Spaltung wird auch räumlich vor Augen geführt: Paulus beginnt seine Verkündigung in der Regel in der örtlichen Synagoge, muss dies jedoch aufgrund von Widerständen aufgeben. In Korinth zieht er

daraufhin in das der Synagoge benachbarte Haus des Gottesfürchtigen Titius Justus (18,7), in Ephesus wird die Lehrhalle des Tyrannos Ort seiner Verkündigung (19,9). In beiden Fällen trennt sich die christliche Verkündigung also von der Synagoge und findet an anderem Ort vor eigener Zuhörerschaft statt. Die Abschlussszene der Apostelgeschichte bringt diese Entwicklung zum Abschluss: Paulus trifft in Rom mit den dortigen Juden zusammen und erlebt, wie bereits zuvor an anderen Orten, deren Uneinigkeit über die Botschaft vom Gottesreich (28,24f.). Er interpretiert diese Situation durch ein Wort des heiligen Geistes, der durch den Propheten Jesaja die Verstockung der Juden angekündigt hatte, deren Erfüllung Paulus in seiner eigenen Zeit konstatiert. Dem korrespondiert, dass Gott sein Heil nunmehr den Heiden zugewandt hat, die es auch annehmen werden (28,26–28). Mit dieser Trennung von Judentum und Kirche, die durch das Wirken des Paulus hervorgerufen wurde, ihre eigentliche Ursache aber im Geschichtsplan Gottes selber besitzt, endet die Apostelgeschichte.

Mit dem Wirken des Paulus verbindet sich demnach eine für die Entstehung der christlichen Kirche grundlegende Entwicklung. Die Klärung des Verhältnisses von Christentum und Judentum ist für Lukas von substantieller geschichtstheologischer Bedeutung. Deshalb führt er seine Darstellung bis zu dem Punkt, an dem diese Frage dadurch beantwortet ist, dass sich die Geschichte Israels gegenwärtig durch die Annahme der Christusbotschaft seitens der Heiden – und damit in der heidenchristlichen Kirche – fortsetzt. Die von Gott verstockten Juden sind dagegen so lange vom Heil ausgeschlossen, bis Gott ihre Verstockung wieder aufheben wird.

3. Facetten des Wirkens des Paulus in der Apostelgeschichte

Paulus tritt in der Apostelgeschichte als Redner, Wundertäter und für die Christusbotschaft leidender Zeuge in Erscheinung. Dass er Briefe geschrieben hat, wird von Lukas indes nicht erwähnt. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass er um die Existenz von Paulusbriefen wusste und mit zumindest einigen von ihnen auch vertraut war. So ist zu vermuten, dass er den Römerbrief kannte und sich für seine Darstellung des Verhältnisses von Judentum und Kirche an der dort entwickelten theologischen Konzeption orientiert hat. Thematische und terminologische Beziehungen lassen sich auch zwischen 1 Thess und der Abschiedsrede des Paulus in Milet in Apg 20 erkennen. Um so bezeichnender ist, dass Lukas eigene Aspekte des Wirkens des Paulus in den Vordergrund rückt.

Dazu gehört zunächst die Schilderung machtvoller Taten. Gleich die erste Tat, die Paulus als Missionar vollbringt, ist die Bestrafung eines heidenischen Magiers, der sich dem Wort Gottes entgegenstellt und daraufhin von Paulus mit Blindheit geschlagen wird (13,6–11). Auch Heilungen von

Kranken und Gelähmten sowie die Austreibung von Geistern gehören zu den von Paulus vollbrachten Machttaten.¹² Er wird dadurch in ähnlicher Weise wie zuvor bereits Petrus als mit der Vollmacht Gottes ausgestatteter Zeuge Jesu Christi dargestellt. Lukas verwendet in diesem Zusammenhang des Öfteren den Ausdruck «Zeichen und Wunder». Dieser hat einen biblischen Hintergrund und bezeichnet in der Septuaginta zumeist die Herausführung Israels aus Ägypten durch Gottes machtvolles Handeln.¹³ In der Apostelgeschichte begegnet er zuerst im Zusammenhang der Pfingstereignisse im Zitat aus dem Propheten Joel und wird von dorthier auf das Wirken Gottes in Jesus Christus übertragen.¹⁴ Dieses machtvolle Wirken setzt sich dann durch die Apostel fort,¹⁵ und auch das Wirken von Paulus und Barnabas steht in dieser Tradition.¹⁶ Entsprechend berichten sie auf dem Apostelkonzil, «welche Zeichen und Wunder Gott durch sie unter den Heiden bewirkt hat» (15,12).

Mit dem Ausdruck «Zeichen und Wunder» macht Lukas demnach deutlich, dass die Macht Gottes, die bereits bei der Herausführung Israels aus Ägypten wirksam war und sich auch in Jesus und den Aposteln gezeigt hat, nunmehr durch Barnabas und Paulus in die heidnische Welt hinein wirkt: Paulus überwindet einen heidnischen Magier und vollbringt Heilungswunder unter den Heiden. Er wird von ihnen daraufhin sogar als auf Erden wandelnder Gott verehrt,¹⁷ verkündigt ihnen jedoch den einzigen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, als denjenigen, dessen Macht in diesen Wundertaten sichtbar wird.¹⁸ Die Wundertaten des Paulus sind somit eine charakteristische Weise, in der die Macht Gottes unter den Heiden erfahrbar wird.

Ein weiteres Merkmal seiner Wirksamkeit sind die Reden, die Paulus bei verschiedenen Anlässen vor unterschiedlichen Zuhörern hält und die mehrere Aspekte seines Wirkens zum Ausdruck bringen. In der ersten Rede vor Juden und Gottesfürchtigen in der Synagoge im pisidischen Antiochia¹⁹ deutet Paulus die Geschichte Jesu als Fortsetzung der Geschichte Israels. Dazu setzt er bei der Erwählung der Erzväter und des Volkes ein und gibt einen summarischen Überblick über die Geschichte des Volkes, der auf Jesus als den Retter Israels, seine Tötung durch die Jerusalemer Juden und seine Auferweckung durch Gott hinführt. Die theologische Kernaussage der Rede lautet, dass jeder, der glaubt, durch Jesus Vergebung der Sünden erlangt, die das Gesetz des Mose nicht zu erwirken vermochte (13,38f.). Damit liegt ein deutlicher Bezug zur Theologie des Paulus vor, wie sie von diesem vor allem im Galater- und im Römerbrief entwickelt wird.

In Reden vor Heiden steht die Verkündigung des einen Schöpfergottes im Vordergrund. Neben der schon genannten kurzen Ansprache im Anschluss an die Heilung des Gelähmten (14,15–17) findet sich dies vor allem in der Rede auf dem Areopag in Athen vor griechischen Philosophen

(17,22-31). Mit dieser Rede führt Lukas die Begegnung des Glaubens an den Gott Israels und sein Handeln durch Jesus Christus mit der griechischen Geisteswelt vor Augen. In ihr findet sich darum auch kein Bezug auf die Schriften Israels, das einzige Zitat stammt vielmehr von einem heidnischen Autor,²⁰ und die Terminologie bewegt sich im Rahmen allgemeiner religiöser und philosophischer Ausdrücke.²¹

Ein weiteres Thema der Reden sind Person und Wirksamkeit des Paulus selbst. Dies ist in den bereits genannten Selbstberichten über seine Bekehrung in Kapitel 22 und 26 der Fall. Des Weiteren gehört die Abschiedsrede in Milet vor Ältesten der Gemeinde in Ephesus (20,18-35) hierzu. Hier gibt Paulus am Ende seiner Mission in Kleinasien und Griechenland einen Rückblick auf sein Wirken, blickt auf sein eigenes Schicksal in Fesseln und Bedrängnissen voraus und entlässt die Gemeinden in die Zeit seiner Abwesenheit, in der sie Gefährdungen von innen und außen ausgesetzt sein werden. Er beauftragt die Ältesten, die vom heiligen Geist zu «Aufsehern» eingesetzt wurden,²² mit der Führung und Bewahrung der Gemeinden. Ihren Auftrag beschreibt er dabei mit dem Bild von Hirten, die ihre Herde vor reißenden Wölfen beschützen sollen. An dieser Rede wird deutlich, dass Lukas in seiner Paulusdarstellung über dessen Wirksamkeit hinaus in seine eigene Gegenwart blickt. Das wird auch an solchen Szenen erkennbar, in denen nicht Paulus selbst, sondern von ihm bekehrte Christen von den Nachstellungen aufgrund seiner Verkündigung betroffen sind.²³

Schließlich ist Paulus in der Apostelgeschichte leidender Zeuge für den Namen Jesu.²⁴ Bereits bei der ersten Beschreibung seines Auftrags durch den erhöhten Jesus formuliert dieser, dass Paulus «für meinen Namen leiden» wird (9,16). Dies geschieht in der Weise, dass Paulus bei seinem Wirken sowohl von Juden als auch von Heiden Anfeindungen zu ertragen hat, geschlagen, verhört und ins Gefängnis geworfen wird. Besonders markant ist, dass Lukas die Verhaftung des Paulus in Jerusalem, seine mehrfachen Verhöre durch römische Behörden und schließlich seine Überstellung nach Rom zu einer ausführlichen Darstellung ausgearbeitet hat, die sowohl in ihrem Umfang als auch in ihrem inhaltlichen Gewicht derjenigen seiner Tätigkeit als Wundertäter, Redner und Gemeindegründer gleichkommt (21,27-28,31). Auf diese Weise führt Lukas anhand des Wirkens des Paulus vor Augen, dass sich das entstehende Christentum gegenüber Heiden und Juden als eigenständige religiöse Gruppierung behaupten muss und dabei von beiden Seiten Anfeindungen zu ertragen hat.

Der Paulus der Apostelgeschichte wird auf diese Weise gleichermaßen zum Modell für den Verkündiger der Christusbotschaft wie für den leidenden Zeugen für den Namen Jesu. Mit seinem Wirken verbindet sich die Entstehung des Christentums, das sich als eigenständige Bewegung aus dem Judentum herauslöst und sich zugleich gegenüber den heidnischen Religio-

nen und den politischen Behörden in den Provinzen des Römischen Reiches behaupten muss. Dazu greift Lukas auf Informationen über Biographie und Theologie des Paulus zurück und öffnet sein Wirken für die Zeit der heidenchristlichen Kirche. Die Paulusdarstellung des Lukas ist damit Bestandteil seiner geschichtstheologischen Konzeption, auf die im Folgenden ein Blick geworfen werden soll.

4. Paulus in der Geschichtskonzeption der Apostelgeschichte

Im Unterschied zu den deuteropaulinischen Briefen, in denen Paulus als der für die Kirche entscheidende – oft sogar als der einzige – Apostel erscheint,²⁵ gehört er in der Apostelgeschichte in eine umfassende Sicht auf die Geschichte Gottes mit den Menschen. Diese beginnt mit der Erscheinung Gottes vor Abraham, setzt sich in der Geschichte Israels fort, die auf die Geschichte Jesu zuläuft und schließlich im Wirken der mit dem Geist Gottes ausgerüsteten Zeugen ihre Fortsetzung findet.²⁶ Lukas nimmt dabei die Verkündigung der Gottesherrschaft «bis ans Ende der Erde» (Apg 1,8) in den Blick und schaut auf die Vollendung der Zeit durch die Wiederkunft Jesu voraus (1,11). Innerhalb dieser geschichtstheologischen Perspektive verbindet sich mit dem Weg des Paulus ein spezieller Abschnitt, nämlich die Entstehung der Kirche im Gegenüber zu Juden und Heiden. Dazu knüpft Paulus an das Wirken der Jerusalemer Apostel und der Hellenisten an, bei dem sich bereits die Konflikte mit den jüdischen Autoritäten in Jerusalem und die Öffnung der Christusbotschaft für die Heiden abgezeichnet hatten. Als von Gott und dem erhöhten Jesus in den Dienst genommener ehemaliger Verfolger der Gemeinde bringt Paulus damit eine Entwicklung zum Abschluss, die mit der Christusverkündigung der Zeugen vor ihm begonnen hatte.

Von grundlegender Bedeutung dabei ist, dass die entscheidenden Weichenstellungen innerhalb dieses Geschichtsverlaufs von Gott selbst inanguriert und gelenkt werden. Dazu gehört die Ausgießung des Geistes auf die Jerusalemer Apostel zu Pfingsten (2,1-13), sodann die Gleichstellung von Juden und Heiden, die Petrus in einer Vision mitgeteilt wird und zu einer zweiten Geistausgießung auf die Heiden führt (10-11). Die grundlegende Erkenntnis dieser Vision lautet, dass Gott nicht auf das Äußere des Menschen sieht, sondern ihm jeder willkommen ist, der ihn fürchtet und Gerechtigkeit tut (10,34f.). Die damit verbundene Aufhebung der Trennung von rein und unrein stellt die Voraussetzung für die Aufnahme der Heiden ins Gottesvolk dar. Entsprechend zu der Geistverleihung an die Juden in Jerusalem zu Pfingsten gibt es deshalb ein zweites «Pfingsten für die Heiden», die nun ausdrücklich als Adressaten einer eigenen Geistverleihung in Erscheinung treten (10,44-48; 11,15-17).

Zu den Voraussetzungen der Mission des Paulus gehört sodann die Entstehung der Gemeinde von Antiochia. Diese wird durch die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten gegründet, die die Christusbotschaft ausdrücklich auch an Griechen ausrichten (11,19f.). Als Folge daraus entsteht eine eigene Gemeinschaft aus Juden und Heiden, die zum ersten Mal als «Christen» bezeichnet wird (11,26).

Damit sind die Weichen für das Wirken des Paulus gestellt, das von Antiochia seinen Ausgang nimmt. Auch dieses wird von Gott gelenkt. Der heilige Geist bestimmt Saulus und Barnabas für die Mission (13,1-3), Gott selbst ist es, der durch ihr Wirken den Heiden die Tür des Glaubens öffnet (14,27). Der Weg des Paulus wird vom heiligen Geist in diejenigen Städte und Regionen gelenkt, in denen er wirken soll (16,6-10), schließlich steht auch sein Weg nach Rom unter dem Vorzeichen der göttlichen Führung (19,21). Das Wirken und Geschick des Paulus wird so zum Bestandteil des göttlichen Geschichtsplanes und erhält in diesem seine spezifische Bedeutung.

Die von Lukas entworfene Geschichtsperspektive reicht demnach von der Erwählung Israels bis zur Entstehung der heidenchristlichen Kirche. Die Kontinuität dieser Entwicklung gründet im Wirken Gottes, das die verschiedenen Begebenheiten als Teile eines übergreifenden geschichtlichen Zusammenhangs verstehen lässt. Das lukanische Werk lässt sich vor diesem Hintergrund als «Epochengeschichte» auffassen.²⁷ Es schildert aus der umfassenderen Geschichte Gottes mit den Menschen, die von der Erwählung Israels bis zur Parusie Jesu reicht, speziell diejenige Epoche, die mit der Sendung des Heils Gottes durch Jesus zu Israel beginnt und mit der Trennung von Judentum und Kirche in Rom endet.

5. *Der Paulus des Lukas und der Paulus der Briefe*

Das von Lukas gezeichnete Paulusbild ist in der Forschung bisweilen als mit demjenigen der Paulusbriefe unvereinbar beurteilt worden.²⁸ Als Grund hierfür wurden Unstimmigkeiten in den Angaben, die sich auf konkrete historische Ereignisse beziehen, genannt. Prominent sind etwa die unterschiedlichen Darstellungen des Apostelkonzils in Apg 15 und Gal 2, zu denen im weiteren Umfeld auch die in Apg 11,30 erwähnte Reise von Paulus mit einer antiochenischen Delegation nach Jerusalem gehört. Diese Reise lässt sich mit den Angaben des Paulus in Gal 1,15-24 nicht vereinbaren, denen zufolge er vor dem Apostelkonzil nur einmal in Jerusalem war, um dort mit Petrus zusammenzutreffen.

Für gravierender als diese Unstimmigkeiten wurden inhaltliche Differenzen gehalten. Lukas halte Paulus den Aposteltitel vor, der für dessen Selbstverständnis substantiell sei. Die in den Reden des lukanischen Paulus – etwa in der Areopagrede – vorgetragene Theologie lasse sich mit dessen

eigener Sicht auf die Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gott nicht vereinbaren. Themen wie der Heilstod Jesu und die Frage des Gesetzes würden zugunsten einer Konzentration auf einen «kirchlichen Paulus» in den Hintergrund treten, markante Kontroversen und theologische Differenzen, etwa zwischen Petrus und Paulus, würden eingeebnet. Der lukanische Paulus, so ein vor allem in der deutschen exegetischen Forschung über einige Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts verbreitetes Urteil,²⁹ sei das Produkt einer zum «Frühkatholizismus» tendierenden Sicht, die für eine Rekonstruktion des «wirklichen» Paulus und seiner Theologie vernachlässigt werden könne. Dabei war es nur konsequent, dass man die Herkunft der Apostelgeschichte von einem Paulusbegleiter für nicht denkbar hielt und die oben genannten Wir-Passagen in anderer Weise erklärte.

In neuerer Zeit hat dieses Bild deutliche Risse bekommen. Die scharfe Diastase, die zwischen Paulus und Lukas aufgebaut wurde, erwies sich als Produkt einer bestimmten theologiegeschichtlichen Perspektive, die stark an Paulus und seiner Rechtfertigungstheologie orientiert war und dabei als grundsätzliche Differenz beurteilte, was sich bei näherem Hinsehen als spezifische Akzentsetzung innerhalb des jeweiligen theologischen Entwurfs erweist. Unstimmigkeiten in chronologischen Einzelheiten lassen sich auf unpräzise Informationen oder Verallgemeinerungen in der lukanischen Darstellung zurückführen. Die Darstellung des Apostelkonzils in der Apostelgeschichte folgt einer anderen Intention als im Galaterbrief: Lukas will mit diesem Treffen die grundlegende Entscheidung über den Zugang der Heiden zum Gottesvolk verdeutlichen, zu der die Hinwendung zum Gott Israels gehört. Diese findet in der Einhaltung der Regelungen des sogenannten «Aposteldekrets» sichtbaren Ausdruck. Auch wenn diese Regelungen historisch nicht mit dem Jerusalemer Treffen verbunden waren – was wahrscheinlich ist –, ist ihre Verbindung mit diesem in der lukanischen Darstellung sinnvoll und nachvollziehbar.

Die theologischen Unterschiede zwischen dem Paulus der Apostelgeschichte und dem der Briefe erklären sich ebenfalls aus der jeweiligen Darstellungsabsicht. Lukas zeichnet die Wirksamkeit des Paulus in den größeren Horizont der Entstehung der Kirche ein, innerhalb dessen sie spezifisches Profil gewinnt. Dabei lässt er häufig erkennen, dass er Kenntnisse von der Theologie des Paulus besitzt. Seine Darstellung der Berufung des Paulus lässt in der Betonung der Erwählung durch Gott und der Beauftragung zur Heidenmission die paulinischen Berufungsberichte anklingen; in der Rede im pisidischen Antiochia wird die an Jesus gebundene Sündenvergebung der Ohnmacht des Gesetzes gegenübergestellt; der Glaube an Jesus wird als die einzige Bedingung der Rettung bezeichnet;³⁰ die Ablehnung der Christusbotschaft durch die Juden wird auf das Verstockungshandeln Gottes zurückgeführt.³¹

Es kann also keine Rede davon sein, dass Lukas die Theologie des Paulus nicht kennen oder sie in unzulässiger Weise verwässern würde. Vielmehr ist seine Darstellung der erste Entwurf innerhalb der christlichen Geschichtsschreibung, in dem das Wirken des Paulus in Kontinuität zum Wirken Jesu und der zwölf Apostel betrachtet und als Teil der Geschichte der Kirche interpretiert wird. Dass dabei andere Aspekte in den Vordergrund treten als in den Paulusbriefen, ist kein Ausdruck grundlegender theologischer Differenzen, sondern resultiert aus der Perspektive des Lukas auf die zur christlichen Kirche führenden Entwicklungen. Wirken und Theologie des Paulus werden dabei in eine umfassende Konzeption gestellt, durch die sie eine über die vergangene Zeit hinausreichende grundsätzliche Bedeutung erhalten.

ANMERKUNGEN

¹ Überblicke mit je eigenem Schwerpunkt bieten J. ROLOFF, *Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel*, in: DERS., *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze*, hg. von M. Karrer, Göttingen 1990, 255–278 (zuerst EvTh 39 [1979], 510–531), sowie J. C. LENTZ, Jr., *Luke's portrait of Paul* (MSSNTS 77), Cambridge 1993.

² Vorausgesetzt ist die in der neutestamentlichen Wissenschaft weithin anerkannte Unterscheidung zwischen echten und pseudepigraphen Paulusbriefen. Zu letzteren gehören mit sehr großer Wahrscheinlichkeit der Epheserbrief sowie die Pastoralbriefe, vermutlich auch 2 Thess sowie Kol. Bei den beiden zuletzt genannten ist die Diskussionslage allerdings offener.

³ Vgl. dazu J. SCHRÖTER, *Kirche im Anschluss an Paulus. Aspekte der Paulusrezeption in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen*, in: ZNW 98 (2007) 77–104.

⁴ Lk 1,1–4; Apg 1,1.

⁵ Apg 16,10–17; 20,5–15; 21,1–18; 27,1–28,16.

⁶ Die Deutung der Wir-Passagen als Hinweise auf eine tatsächliche Augenzeugenschaft des Verfassers bei den entsprechenden Ereignissen wird gegenwärtig wieder häufiger vertreten. In der älteren Forschung waren etwa Adolf von Harnack, Martin Dibelius oder Gustav Stählin für sie eingetreten, bevor sie in der deutschsprachigen Forschung durch Philipp Vielhauer, Ernst Haenchen, Hans Conzelmann, Jürgen Roloff u.a. bestritten wurde. Auch in dieser Phase der deutschsprachigen Forschung hatte allerdings Martin Hengel an der Auffassung vom Actaverfasser als einem Augenzeugen der Paulusreisen festgehalten.

⁷ «Bekehrung» und «Berufung» bezeichnen zwei Perspektiven auf dieses Geschehen, die nicht gegeneinander auszuspielen sind.

⁸ Dazu gehören etwa die Heliodorlegende in 2 Makk 3 und die Bekehrung der Aseneth in JosAs 10. Hier finden sich die Machtdemonstration des Gottes Israels, die Elemente Licht und Himmelsstimme sowie das zum Bekehrungsvorgang gehörige Fasten. Im Blick auf den für die Apg charakteristischen Zusammenhang von Bekehrung und Beauftragung ist zusätzlich auf die Prophetenüberufungen in Jes 6,1–13; Jer 1,4–10 hinzuweisen, auf die auch Paulus selbst in Gal 1,15 (Röm 1,1) anspielt. Vgl. C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*. Volume I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV (ICC), Edinburgh 1994, 439–445.

⁹ Paulus kommt verschiedentlich auf seine Berufung zu sprechen, so vor allem in Gal 1,13–16; Phil 3,3–11; 1 Kor 9,1; 15,8f.; 2 Kor 4,6. Dabei steht der visionäre Charakter dieses Ereignisses im Vordergrund, das Paulus eine neue Erkenntnis Gottes und Jesu Christi vermittelt hat. Wunderbare Begleitumstände wie in der Apg erwähnt Paulus dagegen nicht.

¹⁰ Den treffenden Titel *Der dreizehnte Zeuge* hat C. BURCHARD für seine Untersuchung des Paulusbildes der Apg gewählt (FRLANT 103, Göttingen 1970).

¹¹ Vgl. D. MARGUERAT, *La conversion de Saul (Acts 9; 22; 26)*, in: DERS., *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres* (Lectio Divina 180), Paris/Genève ²2003, 275–306.

¹² In Apg 14,8–10 wird die Heilung eines Gelähmten durch Paulus erzählt, in 16,16–18 die Austreibung eines Wahrsagegeistes. In 19,11f. werden in einer summarischen Notiz außergewöhnliche Machttaten erwähnt, die Gott sogar durch die Schweiß- und Taschentücher des Paulus wirkt.

¹³ So wird der Ausdruck auch in Apg 7,36 verwendet: Stephanus berichtet von Mose, der in Ägypten «Zeichen und Wunder» bewirkt und Israel herausgeführt hat.

¹⁴ Apg 2,19–22; vgl. auch 4,30.

¹⁵ Vgl. 5,12: «Durch die Hände der Apostel geschahen viele Zeichen und Wunder im Volk.»

¹⁶ Vgl. 14,3: Gott wirkt durch Barnabas und Saulus Zeichen und Wunder.

¹⁷ 14,11–13; 28,6.

¹⁸ 14,15–17.

¹⁹ 13,16–41.

²⁰ In 17,28 weist «Paulus» darauf hin, dass auch «einige eurer Dichter» von der Wesensverwandtschaft Gottes und der Menschen gesprochen hätten und zitiert dazu den Satz «Wir sind seines Geschlechts» aus den *Phainomena* des Aratus.

²¹ Dazu gehören die allgemeine Rede von dem «unbekannten Gott», die Schaffung des «Kosmos» (nicht «des Himmels und der Erde»), der Topos der Bedürfnislosigkeit Gottes, sowie die unbestimmte Formulierung, Gott habe «aus Einem» das ganze Menschengeschlecht gemacht. Alle diese Aussagen lassen sich sowohl vor biblischem als auch vor paganem philosophischem Hintergrund verstehen. Darin besteht die besondere Pointe dieser Rede, die den biblischen Gottesglauben in das Gewand einer allgemeinen religiösen Ausdrucksweise kleidet.

²² Lukas verwendet den Ausdruck «Episkopos», um das Ältestenamt inhaltlich zu interpretieren. Der Ausdruck bezeichnet allgemein einen Aufseher über eine Gemeinschaft. In der Kirche entwickelte sich daraus das Bischofsamt.

²³ Dies ist in Thessaloniki (17,5–9) sowie in Ephesus (19,23–40) der Fall. In beiden Szenen ist Paulus selbst bereits von der Szene abgetreten, bevor die Widerstände gegen die christliche Verkündigung ausbrechen.

²⁴ Dieser Aspekt der lukanischen Paulusdarstellung hat in der Forschung lange Zeit weniger Beachtung gefunden. In neuerer Zeit ändert sich dies. Verwiesen sei etwa auf die Arbeit von M.L. SKINNER, *Locating Paul. Places of Custody as Narrative Settings in Acts 21–28* (SBL Academia Biblica 13), Atlanta 2003. Zu beachten ist jedoch auch bereits der Exkurs bei J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 288f.

²⁵ In Kol und den Past ist Paulus der einzige Apostel. In Eph ist zwar von «Aposteln und Propheten» die Rede (2,20; 3,5; 4,11), von denen Paulus jedoch dadurch abgehoben wird, dass ihm das Geheimnis der künftigen Gestalt der Kirche aus Juden und Heiden offenbart und die Gnade verliehen wurde, den Heiden den unergründlichen Reichtum Christi zu verkünden (3,3.8f.). Auch hier ist Paulus demnach der für Gestalt und Wesen der Kirche entscheidende Apostel.

²⁶ Diese übergreifende Perspektive kommt in den Geschichtssummarien der Apg zum Ausdruck, die Inhalt von Reden des Petrus, Stephanus und Paulus ist.

²⁷ Vgl. dazu M. WOLTER, *Das lukanische Doppelwerk als Epochen Geschichte*, in: C. BREYTENBACH/J. SCHRÖTER (Hgg.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung*. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag (AGJU 57), Leiden/Boston 2004, 253–284. Vgl. auch ROLOFF, Paulus-Darstellung (s. Anm. 1), 274, Anm. 53: «Apg 28,23–28 markiert deutlich den Abschluss einer Epoche, deren zentrales Kennzeichen die Bezeugung des Reiches Gottes [...] für Israel ist.» Sowohl Wolter als auch Roloff revidieren damit die Auffassung Hans Conzelmanns, der noch von drei Epochen der lukanischen Geschichtsdarstellung ausgegangen war. Wichtig bei Wolter ist dabei der Hinweis, dass die Geschichte der Kirche bei Lukas als Teil der Geschichte Israels verstanden ist.

²⁸ Forschungsgeschichtlich wichtig war vor allem der Aufsatz von P. VIELHAUER, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte*, in: DERS., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 9–27 (zuerst

1950/51). Charakteristisch zusammengefasst findet sich diese Sicht dann etwa bei J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 2-5.

²⁹ Ausnahmen hat es immer gegeben. Im deutschsprachigen Raum ist vor allem auf MARTIN HENGEL hinzuweisen, der dieser Sicht stets skeptisch gegenüberstand. Vgl. etwa DERS., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979 (jetzt auch in: DERS., *Studien zum Urchristentum; Kleine Schriften* VI; WUNT 234, Tübingen 2008) 1-104.

³⁰ Wenn dies in 15,7 von Petrus, nicht von Paulus formuliert wird, dann zeigt sich darin die Tendenz des Lukas, die grundlegenden theologischen Einsichten mit Petrus und Paulus zu verbinden.

³¹ Diese Sicht berührt sich eng mit Röm 9-11.

VOLKER LEPPIN · JENA

LEHRER, TYPUS, EXEMPEL

Facetten von Martin Luthers Paulusbild

Die Frage nach dem Verhältnis Luthers zu Paulus ist so umfassend, dass jede Antwort hierauf nur verkürzend ausfallen kann – oder, positiv gewendet: Man kann einige wenige Facetten dieses Verhältnis herausgreifen und dies mit der Hoffnung verbinden, dass sie zu einem Gesamtbild vom Verständnis des Apostels in der christlichen Tradition beitragen – auch und gerade deswegen, weil Luthers Protest gegen die Kirche des Mittelalters zu guten Teilen im Namen des Paulus geschah. Es ist dabei offenkundig, dass das tradierte evangelische Selbstverständnis, durch Luther und die Reformation das genuine Verständnis des Paulus wiedergewonnen zu haben, heute neu hinterfragt werden muss: Schon der Nachweis von Werner Georg Kümmel, dass Röm 7 exegetisch anders zu verstehen sei, als Luther dies getan hat¹, hat innerhalb der evangelischen Theologie zu einer gewissen Verunsicherung geführt. Neuerdings steht noch ein anderes, möglicherweise noch gewichtigeres Problem auf der Agenda: die Auslotung der Folgen der «New Perspective» für eine Einordnung von Luthers Paulus-Verständnis². Auch dies deckt aber nur einen Teil der für das Verhältnis des Reformators zum Apostel relevanten Aspekte ab. Nähert man sich Luther aus biographischer Perspektive, so treten ganz andere Momente in den Vordergrund: Paulus war für Luther offenkundig mehr als der theologische Denker, dem er seine zentralen Einsichten verdankte: Er war auch Vorbild, Typus im eigentlichen Sinne, und Exempel des göttlichen Heilshandelns.

1. Paulus, der Wegbereiter reformatorischer Theologie

In der Erinnerung war es für Luther klar: «Ich war von einer wundersamen Leidenschaft gepackt worden, Paulus in seinem Römerbrief kennenzulernen, aber bis dahin hatte mir nicht die Kälte meines Herzens, sondern ein einziges Wort im Wege gestanden, das im ersten Kapitel steht: «Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (d.h. im Evangelium) offenbart». Ich hasste nämlich dieses

VOLKER LEPPIN, geb. 1966, ist Professor für Kirchengeschichte in Jena und Leiter der Ockham-Forschungsstelle.

Wort «Gerechtigkeit Gottes», das ich nach dem allgemeinen Wortgebrauch aller Doktoren philosophisch als die sogenannte formale oder aktive Gerechtigkeit zu verstehen gelernt hatte, mit der Gott gerecht ist, nach der er Sünder und Ungerechte straft.»³

So berichtet er in seinem berühmten großen Selbstzeugnis von 1545 in der Vorrede zu seinen lateinischen Werken und setzt mit der Schilderung fort, wie ihm schlagartig deutlich wurde, dass hier nicht von der *iustitia activa* die Rede war, sondern von der *iustitia passiva*, durch die Gott die Menschen durch den Glauben rechtfertigt⁴; von hier aus wurden ihm dann auch viele andere Schriftstellen deutlich.

Die scheinbare Klarheit dieser Schilderung ist freilich der Forschung des 20. Jahrhunderts und ihrem genauen Blick zerbrösel⁵: Weder ist der Zeitpunkt, über den Luther hier spricht, ganz klar, noch lässt sich der Inhalt ohne Weiteres mit den Äußerungen der durch unterschiedliche mögliche Zeitpunkte bestimmten Spanne korrelieren: Die Rede von der *iustitia passiva* findet sich erstmals 1525⁶, gewiss lange nachdem Luther zur reformatorischen Erkenntnis gelangt ist.

Sicher ist allerdings, dass Luthers Aussage von einem brennenden Interesse an Paulus für die Frühzeit zutrifft: Seine Vorlesungstätigkeit auf dem Wittenberger Theologie-Lehrstuhl, der entgegen Annahmen in der älteren Literatur nicht als ein speziell biblischer denominiert war⁷, umfasste in der für die reformatorische Entwicklung in Frage kommenden Zeit, also etwa 1513–1519 neben den Psalmen, die er zweimal las, ab Frühjahr 1515 den Römerbrief⁸, vom 27. Oktober 1516⁹ bis zum 13. März 1517¹⁰ den Galaterbrief, danach den Hebräerbrief, zwischenzeitlich wohl auch einmal den Titusbrief¹¹, aber diese Vorlesung ist nicht erhalten: Der junge Mönch und Professor ist tief in das paulinische – und mit ihm zusammengedachte augustinische¹² – Denken eingedrungen – und eben das macht die Rekonstruktion seiner eigenen Theologie aus der Paulus-Exegese so mühsam. Wenn er etwa in der Römerbriefvorlesung zu der fraglichen Stelle Röm 1,17 erklärt: «Und hier darf wiederum unter der Gerechtigkeit Gottes nicht jene verstanden werden, durch die er in sich selbst gerecht ist, sondern durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden, was durch den Glauben an das Evangelium geschieht», und sich für diese Deutung auf Augustin beruft¹³, so liegen in diesen Ausführungen durchaus Entsprechungen zu dem vor, was Luther in seinem späten Rückblick benennt. Doch seit der grundlegenden Studie von Ernst Bizer über Luthers reformatorische Entwicklung, «Fides ex auditu» ist deutlich, dass der theologische Horizont der Römerbriefvorlesung so stark von einer monastisch geprägten Demutstheologie bestimmt ist, dass auch diese Deutung von Röm 1,17 nicht einfach mit Luthers späterer Theologie und Selbstverständnis gleichgesetzt werden kann¹⁴ – entsprechend sind auch Begriffe, die Paulus entnommen sind, keineswegs im Sinne des späteren Pauli-

nismus Luthers einfach paulinisch zu verstehen, sondern sie haben eigene Konnotationen, nicht zuletzt auch der Begriff der Gerechtigkeit, von dem Bizer gezeigt hat, dass er in Luthers Vorlesung über den Römerbrief noch ganz mit der Demut gleichgesetzt wurde¹⁵. Mit anderen Worten: Entsprechungen in der Sprachwelt zwischen Paulus und seinem Interpreten Luther einerseits, zwischen dem jungen Luther und dem alten andererseits, bedeuten noch keineswegs eine Gleichheit von Intention und Theologie.

Entsprechend wird man auch die Paulus-Exegese des jungen Luther nicht im Sinne späterer Ausformungen evangelischer Theologie als Ausdruck eines Gegenübers von biblischer Autorität des Paulus und Tradition sehen dürfen, sondern es handelt sich um eine Theologie im Kontext der Tradition, freilich nicht im Sinne jener prägenden Tradition des späten Mittelalters, mit der Luther aufgewachsen war¹⁶, sondern im Sinne der konstitutiven Tradition, die Luther durch das Studium der Theologie und den Zusammenhang seines Ordens überliefert war: Was sich an paulinischer Theologie formierte, war für ihn in erster Linie Augustinismus: Biblische und patristische Autorität liegen in der Frühphase noch so eng ineinander, dass Luther am 18. Mai 1517 an seinen Ordensbruder Johannes Lang schreiben konnte: «Unter Gottes Beistand machen unsere Theologie und Sankt Augustin gute Fortschritte und herrschen an unserer Universität. Aristoteles steigt nach und nach herab und neigt sich zum nahe gerückten ewigen Untergang. Auf erstaunliche Weise werden die Vorlesungen über die Sentenzen verschmäht, so dass niemand auf Hörer hoffen kann, der nicht über diese Theologie, d.h. über die Bibel, über Sankt Augustin oder über einen anderen Lehrer von kirchlicher Autorität lesen will. Gehab dich wohl und bete für mich.»¹⁷

Bibel und Sankt Augustin: Beide zusammen machen die neue, sich allmählich formierende Theologie aus – und so war es denn am 4. September 1517, in der Disputation gegen die scholastische Theologie¹⁸, zunächst einmal Augustin, den Luther in Schutz nahm: «Zu sagen, dass Augustin gegen die Häretiker überzogen spreche, heißt zu sagen, dass Augustin fast überall gelogen habe»¹⁹, heißt es in der ersten dieser Thesen. Der Paulus also, dem Luther seine zentralen Einsichten verdankte, auf den er die Grundaussagen der Rechtfertigungslehre zurückführte, war zunächst und vor allem ein Apostel, der im Konzert und Einklang mit Augustin stand, der auch durch Augustins Augen hindurch gelesen und mit ihm gemeinsam verstanden wurde.

2. Paulus, die apostolische Autorität

Der so verstandene Paulus allerdings wurde zu der zentralen Autorität in Luthers Denken: Indem die paulinische Rechtfertigungsbotschaft zur Zentralverkündigung des Evangeliums wurde, gewann Luther ein Kriterium an die Hand, auch innerbiblisch zu unterscheiden und zu entscheiden. Berühmt ist seine Auseinandersetzung mit dem Jakobusbrief. Zwar erklärt

Luther diesen – was oft übersehen wird – durchaus «für gut»²⁰, doch er bestreitet die Apostolizität des Schreibens – nicht aufgrund von historischen Erwägungen zur Autorschaft, sondern aufgrund einer klaren inhaltlichen Bestimmung. Leitend für die Bestreitung der Apostolizität der Epistel war nämlich «Auffs erste, Das sie stracks wider S. Paulum vnd alle andere Schrifft, den wercken die Gerechtigkeit gibt, vnd spricht, Abraham sey aus seinen wercken gerecht worden, da er seinen Son opffert. So doch S. Paulus Rom. Iij. dagegen leret, Das Abraham on werck sey gerecht worden, allein durch seinen glauben»²¹.

Wiederum ist es kein isolierter Paulus, den Luther anführt, sondern er ist hier in das Gesamtzeugnis der Schrift eingebettet, freilich in einer Weise, die dieses Zeugnis gegen ein anderes, traditionell dem Neuen Testament zugerechnetes Schreiben ausspielt. Die namentliche Nennung des Paulus steht dabei durchaus in Spannung mit seiner Entbindung der Apostolizität von jeder Personalität, die Luther in derselben Vorrede vorträgt: «Was Christum nicht leret, das ist noch nicht Apostolisch, wens gleich S. Petrus oder Paulus leret, Widerumb, was Christum prediget, das were Apostolisch, wens gleich Judas, Hannas, Pilatus, vnd Herodes thet»²².

Die starken Aussagen fangen den Paulusbezug hermeneutisch wieder ein: Nicht um des Paulus Willen sind Aussagen richtig, sondern Paulus ist der rechte Lehrer, weil «S. Paulus nichts denn Christum wissen will»²³. Im Ergebnis freilich läuft das Getragensein der apostolischen Autorität des Paulus durch die rechte Botschaft eben doch auf die Stabilisierung seiner apostolischen Autorität hinaus, und es ist die Person des Apostels, von der Luther sagen kann, ihr «beruff», die Heidenmission, sei «weit über der andern Apostel beruff»²⁴ gegangen – so wird Paulus zum «apostolorum summus»²⁵, ist für Luther der «fürnemest unter allen Aposteln»²⁶.

Das macht sich auch im liturgischen Bezug deutlich: Von Luther ist eine ganze Anzahl von Predigten zum Tag der *conversio Pauli*, dem 25. Januar erhalten. Die letzte aus dieser interessanten Reihe stammt vom 26. Januar 1546²⁷ – kaum mehr als drei Wochen vor seinem Tod predigte er noch einmal, am Tag nach dem eigentlichen Feiertag, über Apg 9,1–19. Die Predigt wurde ihm unter der Hand auch zu einer Abhandlung darüber, in welcher Weise Paulus recht zu verehren sei, nämlich als der Apostel, an dem Christus ein «Mirackel und wunder»²⁸ getan hat, und dem man in angemessener Weise in der Schrift begegnet²⁹, nicht aber in den Reliquien, die in Rom verehrt werden, wo man Häupter zeige, die ohnehin nicht die echten seien³⁰. Dieselbe Figur wie in Fragen der Apostolizität begegnet auch hier: Was immer an Paulus bedenkens- und gedenkenswert ist, erscheint als Verweis auf seine Botschaft, letztlich auf Christus selbst.

Das Damaskuserlebnis wird dabei in derselben Predigt auch nicht nur zum Anlass des Gedenkens, sondern es begründet letztlich die besondere

Autorität des Heidenapostels, denn es ist nach Luther «beruff und Ordination Pauli»³¹, eine Ordination, die jenseits aller kirchlichen Hierarchie stattfindet. Luther kann dies auch an Petrus verdeutlichen, für den ebenso wie für Paulus keine Priesterweihe oder Ordination berichtet wird, der also gewissermaßen zeigt, dass kirchenrechtlich gültige Regularien in diesen Fällen nicht griffen. Gelegentlich kann Luther dies sogar ganz ins Grundsätzliche ziehen und darauf verweisen, dass letztlich jeder Getaufte wie Petrus und Paulus Priester sei³²: Ausgerechnet die beiden Apostel, die die Apostolizität Roms begründen, werden also zum Parade Fall des allgemeinen Priestertums³³.

Freilich bleibt Luther nicht in diesen Aussagen, die den kirchenrechtlichen Rahmen auch der entstehenden evangelischen Kirchlichkeit zu sprengen drohen³⁴: Er weiß durchaus um die Gefahr, dass nicht nur er sich auf Paulus und das besondere Handeln Gottes an ihm berufen kann, sondern dass gerade diese unmittelbare Ordination durch Christus selbst auch für die «Schwärmer» Anlass geben kann, sich in problematischer Weise auf die unmittelbare Eingebung durch Christus selbst zu berufen. Und so hat Luther in der 1544 von Veit Dietrich herausgegebenen Hauspostille zum Tag der Bekehrung Pauli auch ausgeführt, dass Paulus sich ja aufgrund der Bekehrung keineswegs der Hierarchie entzogen habe. Sondern Christus ihn so gleich nach Damaskus «zum predig stul oder Pfarrherrn» geschickt habe³⁵: Selbst die unmittelbare Berufung durch den Herrn selbst also enthebt ihn nicht der kirchlichen Ordnung.

3. Paulus der Typus Luthers

Paulus ist für Luther freilich mehr als eine gegenüberstehende Autorität: Er ist auch ein Typus dessen, was Luther selbst wiederfuhr. Paradigmatisch hierfür ist eben die Bekehrung, und dies gleich mehrfach: Nach einem Bericht des Hieronymus Dungersheim von Ochsenfort soll Luthers Ordensbruder Johannes Natin ihn wegen seines Klostereintritts als «andern Paulum» bezeichnet haben³⁶, und Luther selbst konnte sein ganzes Leben und Wirken, freilich auf die reformatorische Wende, nicht den Klostereintritt bezogen, in typologischer Beziehung zu Paulus deuten: So wie Paulus im Rahmen der jüdischen Religion keineswegs ein Sünder gewesen sei, sondern die Ansprüche seiner Religion in bester Weise erfüllt habe, so sei auch er, Luther, in der päpstlichen Kirche besonders heilig gewesen³⁷ – eine Selbstdeutung, die Luther im Rahmen einer seiner Predigten zum Fest der Bekehrung Pauli vornahm! Ähnlich liegen die Dinge, wenn Luther sagt, so wie Paulus einst durch das Evangelium das heidnische Rom zerstört habe, tue er dies jetzt mit dem päpstlichen³⁸.

Vor diesem Hintergrund eines intensiven Paulusbezugs erklärt sich dann allerdings auch Luthers Neigung, seine eigene Entwicklung im Sinne spon-

taner Durchbrüche zu schildern. Bereits oben wurde auf eines der Probleme hingewiesen, die sich beim genauen Blick auf Luthers späten Rückblick von 1546 auftun: Eine so isolierte Paulus-Lektüre, wie sie der alte Luther suggeriert, ist beim frühen Luther nicht zu finden. Aber die Bedenken gehen noch weiter: Kurt Aland hat die erstaunliche Feststellung gemacht, dass der Schilderung eines plötzlichen Durchbruchs im späten Selbstzeugnis in den Äußerungen Luthers aus der fraglichen Zeit nichts Nennenswertes korrespondiert: kein Hinweis auf ein plötzliches Erlebnis, kein Indiz dafür, dass Luther von einem Tag auf den anderen seine Theologie neu durchdacht bzw. neu zentriert habe³⁹. Der plötzliche Durchbruch scheint eher ein literarisches Konstrukt Luthers zu sein als die Beschreibung eines tatsächlichen Geschehens.

Diese Annahme eines literarischen Charakters der Durchbruchsschilderung, die mithin als punktualisierende Zuspitzung eines der Sache nach ja durchaus gegebenen langfristigen theologischen Denkprozesses zu verstehen sein dürfte, erhärtet sich, wenn man sieht, dass Luther durchaus nicht in dem berühmten späten Selbstzeugnis von einem solchen Durchbruchsschema Gebrauch macht, sondern schon sehr viel früher, in dem Widmungsschreiben an Johann Staupitz, das er 1518 dem Druck seiner Resolutiones, der Erläuterungen zu den Ablassthesen beigab: «Ich erinnere mich, ehrwürdiger Vater, dass bei Deinen so anziehenden und heilsamen Gesprächen, mit denen mich der Herr Jesus wunderbar zu trösten pflegt, zuweilen das Wort «Buße» gefallen ist. Es erbarmte uns des Gewissens vieler und jener Henker, die mit unerträglichen Geboten eine Beichtvorschrift (wie sie es nennen) vorlegen. Dich aber nahmen wir auf, als ob du vom Himmel herab redetest: dass wahre Buße allein mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Was jene für das Ziel und die Vollendung der Buße hielten, das sei vielmehr nur deren Anfang.

Dieses dein Wort haftete in mir «wie der scharfe Pfeil eines Starken» (Ps. 120,4), und ich fing an, es der Reihe nach mit Schriftstellen zu vergleichen, welche von der Buße lehren. Und das war eine überaus angenehme Beschäftigung. Denn von allen Seiten kamen Worte auf mich zu, fügten sich ganz dieser Auffassung ein und schlossen sich ihr an. Das Resultat war: wie es früher in der ganzen Schrift nichts Bittereres für mich gab als das Wort «Buße» (...) kann mir jetzt nichts süßer und angenehmer in die Ohren klingen als das Wort «Buße». Denn dann werden die Gebote Gottes süß, wenn wir erkennen, dass sie nicht bloß in den Büchern, sondern in den Wunden des geliebten Heilands gelesen werden müssen.»⁴⁰

Auffällig an diesem Text ist die Strukturparallele zu dem Bericht von 1545, der oben in Auszügen zitiert wurde, aber deutlich umfassender ist und mit dem Rückblick von 1518 drei wesentliche Elemente teilt: In beiden Fällen dreht sich erstens die Erkenntnis um ein Wort, das für Luther zu-

nächst verhasst war, durch die Bekehrung aber «süß» wurde – diese Ähnlichkeit ist um so auffälliger, als das Wort, um das es geht, ein jeweils anderes ist: 1518 entdeckt Luther das Verständnis von Buße, *poenitentia*, neu, 1545 hingegen das von *iustitia*, Gerechtigkeit. Beide Male wird, zweitens, gewissermaßen die Scheidewand zwischen Diesseits und Jenseits durchbrochen: 1545 beschreibt Luther das Gefühl, in das Paradies selbst einzutreten, 1518 spricht er von einer gleichsam himmlischen Stimme, und drittens führt in beiden Fällen der momenthafte, punktuelle Offenbarungsvorgang dazu, dass Luther sich noch einmal gründlich dem Bibeltext zuwendet und darin seine neue Sicht bestätigt findet. Nimmt man die Schwierigkeit hinzu, dass der späte Text von 1545 in eine Zeit führt, die nahe an 1518 liegt, das berichtete Geschehen also, wenn ihm eine Realität entspricht, wenige Jahre zuvor liegen müsste oder spätestens wenige Monate später, zeigt sich, dass beide Erzählungen als Schilderungen zweier realer Begebenheiten schwer zu verstehen sind.

Sinnvoll wird die Doppelung aber, wenn man in ihr den zweimaligen Versuch sieht, die eigene Biographie zu stilisieren, und Heiko Augustinus Oberman hat auch darauf hingewiesen, dass dies keineswegs ungewöhnlich ist. Man kann nach ihm geradezu von einer «Turnerlebnistradition» sprechen⁴¹, die freilich die Benennung nach dem Turnerlebnis natürlich nur der Perspektive von Luther her verdankt, der bekanntlich bei mehreren Gelegenheiten von einer Entdeckung im Turm berichtet hat⁴². Blickt man rückwärtig, so wird deutlich, dass es sich letztlich um eine Damaskus- oder Garten-Tradition handelt. Es sind die Typen Paulus und Augustin, die hier Pate standen – bis hin zu Luther selbst. Gerade bei der Beschreibung, die Luther für die offenbarungsanaloge Bekehrung durch Staupitz gibt, drängt sich dies geradezu auf; zwar knüpft die Formulierung «te velut e caelo sonantem», die er hierfür verwendet, nicht wörtlich an die Vulgata-Fassung von Apg 9 und die entsprechenden Parallelen an, aber die sachliche Entsprechung zu jenem Geschehen, in dem Jesus Christus durch Licht und Stimme für Paulus erkennbar wurde, ist doch im Blick auf Letzteres jedenfalls unmittelbar gegeben, und in diesem Sinne wird man Luther in eine Tradition der gelebten Paulus-Typologie einordnen dürfen: Indem er seine eigene Entwicklung mehrfach als plötzliche Entdeckung stilisiert, stellt er sich in eine Tradition von Paulus geprägter Entwicklungsmuster.

4. Paulus, das wunderbare Exempel der Rechtfertigung

Paulus ist aber mehr als Lehrer und Typus: Er ist für Luther auch zentrales Exempel für Gottes Handeln am Menschen, ja letztlich für eben jenes wunderbare Gnadengeschehen das er mit Paulus als Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen ohne jegliches Verdienst auf seiner Seite be-

schreiben konnte: Er ist das «gnaden Exempel» Gottes⁴³. Schon zum *dies conversionis Pauli* des Jahres 1520 erklärte Luther, der Bekehrungsbericht Apg 9 zwingt dazu, über den freien Willen zu sprechen – und ihn zu verneinen⁴⁴, und neun Jahre später wandte er dies auch auf jegliche mögliche Aufwertung einer Verdienstlehre kritisch an: Was an Paulus geschehen sei, das widerlege die Auffassung: «Wen er das beste thuet, was er weys, ßo hat er gnug gethan.»⁴⁵

Gottes Handeln an Paulus ist also besonders erkennbares, vorbildhaftes Gnadenhandeln – und so wird die Deutung dieses Geschehens auch gewissermaßen zum Exempel lutherischen Umgangs mit den Heiligen, die nicht um ihres Tuns, sondern um der von Gott an ihnen gewirkten Gnade besondere Aufmerksamkeit verdienen⁴⁶. Den biblischen Grund für eine solche Deutung des Paulus sieht Luther bei Paulus selbst gegeben, der für ihn ganz selbstverständlich der Autor der Pastoralbriefe ist und als solcher in 1 Tim 1,16 auf sich als Exempel der Gnade Gottes hingewiesen hat⁴⁷.

So eng diese Äußerungen mit Luthers reformatorischer Botschaft verknüpft sind, so frappierend ist es doch auch, dass er damit bis zu einem gewissen Grad auch an mittelalterliche Denkmuster anknüpfen kann. Man hat es hier im besten Sinne mit einer Transformation zu tun, in der Kontinuität und Neuansatz gleichermaßen erkennbar werden⁴⁸. Die reformatorische Rechtfertigungslehre mit ihrer Zuspitzung auf die alleinige Bedeutung des Glaubens stellt erkennbar einen Neuansatz dar, der in seiner Grundsätzlichkeit auch über das hinausgeht, was sich an Vergleichbarem bereits bei einem Gregor von Rimini oder einem Thomas Bradwardine findet⁴⁹. Aber in dieser Neubestimmung des Gnadenverhältnisses findet sich auch eine Fortführung dessen, was Werner Dettloff als die spätmittelalterliche Akzeptationslehre dargestellt hat⁵⁰: Vor allem auf der Bahn von Johannes Duns Scotus und dann der *Via moderna* konnte sich der Gedanke entwickeln, dass seine *potentia absoluta* Gott die Möglichkeit gebe, einen Menschen zum Heil anzunehmen, ohne dass er ihm zuvor nach dem üblichen Heils-*ordo* seine Gnade habituell zuteil hat werden lassen. Die Gnadenwirkung vollzieht sich nach dieser spätmittelalterlichen Deutung vorwiegend kommunikativ, im Miteinander von Gott und Mensch – und hervorragendes Exempel hierfür ist eben schon im Mittelalter Paulus, der in seinem gesamten vorherigen Wirken nicht im Geringsten Anlass gegeben hat, dass Gott ihm Verdienste anrechne: An ihm wird sichtbar, dass Gott einen Menschen ohne jede Vorbedingung annehmen kann⁵¹: für die spätmittelalterliche *acceptatio*-Lehre ebenso wie für Luthers Rechtfertigungsverständnis.



Paulus bei Luther: Das ist ein Beziehungsgeflecht, das über die klassischen Vorstellungen, dass es sich hier um zwei, in protestantischer Perspektive

meist: neben Augustin *die* zwei Lehrer der Rechtfertigung handelt, weit hinausgeht. Dies sind sie, und hier hat Paulus Luther in hohem Maße inspiriert. Aber die hier vorgestellten Überlegungen wollen gerade über diesen rein dogmatischen und vielfach nachbuchstabierten Zusammenhang hinausgehen: Das Verhältnis von Luther und Paulus ist auch signifikant für die unterschiedlichen Formen der Verschränkung von Biographie und Theologie. Wenn auch nicht isoliert, sondern im Konzert mit Augustin, ist Paulus zum großen Anreger des Reformators geworden und hat für ihn entsprechend zeitlebens auch eine hervorgehobene, nicht immer im ausreichenden Maße präzise bestimmte Rolle als Autorität besessen. Er wurde ihm aber auch zum Typus seines eigenen Geschicks: In dem heiligen Leben des Apostels konnte Luther, bis in eine Predigt zur Bekehrung Pauli hinein, sein eigenes Leben gespiegelt sehen und seine autobiographische Deutung sogar nach dem Muster des Apostels und Augustins formen. Zugleich konnte er auch seine Botschaft in dem Leben Pauli als des Lebens eines wieder alle Erwartung von Gott Angenommen wahrnehmen. So wird Paulus für Luther gerade nicht nur zum Lehrer der Rechtfertigung, sondern er ist Vorbild und Gestalt der Rechtfertigung.

ANMERKUNGEN

¹ WERNER GEORG KÜMMEL, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*, München 1974 (Theologische Bücher. Neues Testament 53); vgl. hierzu auch THOMAS SÖDING, *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um «simul iustus et peccator» im Lichte paulinischer Theologie*, in: THEODOR SCHNEIDER/GUNTHER WENZ (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Freiburg/Göttingen 2001 (Dialog der Kirchen 11), 30–81; HERMANN LICHTENBERGER, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7*, Tübingen 2004 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 164).

² S. hierzu VOLKER STOLLE (Hg.), *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Leipzig 2002 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10); WILFRIED HÄRLE, *Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die «New Perspective»*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103 (2006) 362–393.

³ WA 54, 185,14–20: «Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom, sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap. 1: Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim vocabulum istud Iustitia Dei, quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu active, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit.»

⁴ WA 54,186,6–8.

⁵ Die wichtigsten Forschungsbeiträge sind zusammengefasst in: BERNHARD LOHSE (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung 123); DERS., *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*, Stuttgart/Wiesbaden 1988 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 25).

⁶ EMANUEL HIRSCH, *Initium theologiae Lutheri*, in: LOHSE, *Durchbruch* (1968), 64–95, besonders 72–75.

⁷ Vgl. ULRICH KÖPF, *Martin Luthers theologischer Lehrstuhl*, in: IRENE DINGEL/ GÜNTHER WARTENBERG (Hg.), *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602*, Leipzig 2002 (Leucorea-Studien 5), 71–86.

⁸ KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972 (Beiträge zur historischen Theologie 46), 97.

⁹ WA.B 1,73,27f (Nr. 28).

¹⁰ WA.B 1,74 (Nr. 28 Anm. 15).

¹¹ WA.TR 3,477,19 (3644c); WA.TR 4,223,33 (Nr. 4323).

¹² Zur Wirkung Augustins auf Luther s. ALBRECHT BEUTEL, *Luther*, in: VOLKER HENNING DRECOLL (Hg.) *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 615–622.

¹³ WA 576,3–5.5–7: «Et hic iterum «Iustitia Dei» non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed qua nos ex ipso Iustificamur, quod fit per fidem euangelii.»

¹⁴ ERNST BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen 1958, 23.

¹⁵ BIZER, *Fides ex auditu* 24.

¹⁶ Zur Unterscheidung verschiedener Traditionsbegriffe s. VOLKER LEPPIN, *Tradition und Traditionskritik bei Luther*, in: PETER GEMEINHARDT/BERND OBERDORFER (Hg.), *Gebundene Freiheit? Bekenntnis tradition und theologische Lehre im Luthertum*, Gütersloh 2008 (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 25), 15–30, 15f. Unter «normativer» Tradition wird dabei die vom Kirchlichen Lehramt festgelegte Tradition verstanden, unter «prägender» Tradition diejenige geistige Überlieferung, in der jemand aufwächst und die er zum Teil unreflektiert mit sich weiterträgt, unter «konstitutiver» Tradition schließlich jene Zeit der alten Kirche, die in sich keinen normativen Anspruch hat, diesem aber durch die Nähe zum Ursprung nahekommmt.

¹⁷ WA.B 1, 99,8–13 (Nr. 41): «Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate Deo operante. Aristoteles descendit paulatim inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiarum, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est bibiam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem velit profiteri. Vale et ora pro me».

¹⁸ Vgl. hierzu und zu dem dominierenden Bezug auf Gabriel Biel: LEIF GRANE, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Kopenhagen 1962 (Acta theologica Danica 4); dass trotz solche Abgrenzung Luther in vielem an Biel anknüpfte, hat HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965 (Spätmittelalter und Reformation 1), nachdrücklich gezeigt.

¹⁹ WA 1,146,224,7f: «Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, Est dicere, Augustinum fere ubique mentitum esse.»

²⁰ WA.DB 7,385,4.

²¹ WA.DB 7,385,9–13.

²² WA.DB 7,385,29–32.

²³ WA.DB 7,385,28f.

²⁴ WA 51,136,23.

²⁵ WA 20,488,23.

²⁶ WA 51,136,39.

²⁷ WA 51,135–148.

²⁸ WA 51,136,12f.

²⁹ WA 51,137,1–3.

³⁰ WA 51,137,27f.

³¹ WA 51,148,7.

³² WA 41,207,27.

³³ Vgl. zu diesem Gedanken bei Luther HARALD GOERTZ, *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997 (Marburger Theologische Studien 46).

³⁴ S. hierzu MARIN KRARUP, *Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation*, Tübingen 2007 (Beiträge zur historischen Theologie 141).

³⁵ WA 52,615,1–3.

³⁶ OTTO SCHEEL (Hg.), *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen 1929 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften. N.F. 2), 53.

³⁷ WA 29,49,31–50,1.

³⁸ WA 33,629,37–630,1; 34/2,531,8–13.

³⁹ KURT ALAND, *Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers*, München 1965 (Theologische Existenz heute. Neue Folge 123).

⁴⁰ WA 1,525,4–23: «Memini, Reverende pater, inter iucundissimas et salutare fabulas tuas, quibus me solet dominus Ihesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis [poenitentia], ubi miserti conscientiarum multarum carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e caelo sonantem excepimus, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iustitiae et dei incipit, Et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.

Haesit hoc verbum tuum in me sicut sagitta potentis acuta, coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre, Et ecce iucundissimum ludum, verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et assultabant, ita, ut, cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam [poenitentia](...), nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam [poenitentia]. Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda intelligimus.» Vgl. zu diesem Text VOLKER LEPPIN, «*omnem vitam fideliū poenitentiam esse voluit*». Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablaßthese, in: Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002) 7–25; kritisch zu meiner Deutung: MARTIN BRECHT, *Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004) 281–291.

⁴¹ HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, «*Iustitia Christi*» und «*Iustitia Dei*». *Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung*, in: Lohse, Durchbruch (Darmstadt) 413–444, 423f.

⁴² WA.TR 3,228,6–15 (Nr. 3232a) u.a.; zur Deutung dieser Erzählung, vor allem der für manche geistreiche Spekulation Anlass gebenden Erwähnung einer «cloaca» s. VOLKER LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 108f.

⁴³ WA 51,142,7f.

⁴⁴ WA 9,444,30–34; ähnlich im folgenden Jahr: WA 9,504,18.

⁴⁵ WA 29,47,19f.

⁴⁶ S. LENNART PINOMAA, *Die Heiligen bei Luther*, Helsinki 1977 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16).

⁴⁷ WA 29,47,25f; 26,21,1–11.

⁴⁸ Zu einem solchen Verständnis der Reformation als Transformationsgeschehen s. VOLKER LEPPIN, *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten*, Stuttgart – Leipzig 2008 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 140/4).

⁴⁹ Zu diesen und ihrer augustinisch inspirierten Gnadenlehre s. GORDON LEFF, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His «De causa Dei» and Its Opponents*, Cambridge 1957; HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine. A Fourteenth-Century Augustinian. A Study of his Theology and its Historical Context*, Utrecht 1958; GORDON LEFF, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester 1961; HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN (Hg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin/New York 1981 (SuR 20); MANUEL SANTOS NOYA, *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini*, Frankfurt/M. u.a. 1990; ULRICH KÖPF, *Aspekte des spätmittelalterlichen Augustinismus*, in: VOLKER HENNING DRECOLL (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 609–613.

⁵⁰ WERNER DETTLOFF, *Die Entwicklung der Akzeptions- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963 (BGPhMA 40,2).

⁵¹ S. z. B. Wilhelm von Ockham hierzu: GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica* 9: Quodlibeta septem, hg. v. Joseph C. Wey, St. Bonaventure 1980, 587,–53–58, freilich nicht anhand der Bekehrung des Paulus, sondern anhand des *raptus Pauli* nach 2 Kor 12,1–4.

EDITH DÜSING · KÖLN

NIETZSCHES ANTICHRISTLICHES PAULUSBILD

In feindseliger Neutralität ist Nietzsche Paulus nie gegenübergestanden. Bewunderung mit einem Anhauch Wohlwollen in der frühen bis mittleren Zeit stürzt in der Spätzeit ab in bitteren Unmut, ja Haß. Der richtet sich gegen Paulus als seinen insgeheim immoralistischen Vorgänger in Sachen «Vernichtung des Gesetzes» des Mose. Als zugleich Widergänger und Antipode des Paulus sieht Nietzsche sich berufen, die von Paulus erwirkte weltgeschichtliche *Umwertung* aller antiken Werte nochmals umzuwerten in Richtung vitaler Stärke und Wohlgeratenheit statt Demut und Askese.

Nietzsches lebenslanger *Kampf mit Gott*, der für den Knaben mit dem Gewittergedicht anhebt: «O Himmel, halt ein, uns schrecklich zu sein! Erbarmen! Erbarmen!» (BAW 1, 406),¹ reicht bis hin zu seinen wechselnden Briefunterschriften: «Dionysos» oder «Der Gekreuzigte» im Frühjahr 1889 und nimmt in der Krankheit die erlösende Gestalt der Phantasie-Identifikation an, er selbst sei der arme Lazarus im Evangelium, den Jesus besonders liebte und von den Toten auferweckte. Die Frage der Fragen bleibt für ihn im *Kampf mit Gott* die, wer Jesus ist, und damit für ihn aufs engste verbunden, die nach Paulus und wer von beiden maßgeblich Stifter des Christentums sei.

Dabei verlagert er auf seinem Denkweg die Hypothese eines Abfalls der Kirche vom originalen christlichen Glauben historisch immer weiter zurück, in *Antichrist* bis zur ersten Jüngergeneration, und fokussiert in Paulus, dem vermeintlichen *Genie im Haß*, den Verrat am Geist der Liebe Jesu.² Um sich eine rein menschliche Beziehung zu Jesus als wahren *Ecce homo* zu bewahren, so hat es den Anschein, verschiebt Nietzsche sukzessiv, was ihm am Christentum mißfällt, von Jesus auf Paulus, mit der Folgebelast, daß Pauli Genialität und historisch wirksame Größe ins Unermeßliche wächst, während

EDITH DÜSING, geb. 1951, Dr. phil., Studium der Philosophie, Mathematik, Pädagogik und Psychologie, Universität Köln; Promotion (1977); Habilitation 1984; seit 1989 außerplanmäßige Professorin an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln; Forschungsschwerpunkte: Religions- und Sozialphilosophie bei den Klassikern des 18. bis 19. Jahrhunderts; Gastprofessorin für Geschichte der Philosophie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen.

Jesus als der *einzigste wahre Christ*, zum rein privaten und welthistorisch blassen Singulum *«Idiot»* herabsinkt. Was aber Paulus in seiner *Theologia crucis* zu Ende führte, war für Nietzsche ein Verfallsprozeß, der mit dem Tode des Erlösers Jesus begonnen hat (vgl. AC 44).

1. Nietzsches Jugendgedicht *«Gethsemane und Golgatha»*

Der junge Nietzsche ist Sproß weitverzweigter Pfarrhaus Traditionen, deren geistliches Spektrum von pietistischer Innerlichkeit über lutherischen Ernst bis zur freigeistig und rational aufgeklärten Theologie reicht. Tief verwurzelt ist er selbst v.a. im Glauben lutherisch-pietistischer Ausprägung.

Jesu Leiden am Kreuz war dem jugendlichen Nietzsche offenbar von so hoher Bedeutung, daß er drei Reinschriftfassungen eines von ihm verfaßten Golgatha-Gedichts mit Varianten vollständig niederschrieb.³ In einer der überarbeiteten Fassungen heißt es: *«Gethsemane und Golgatha! Gleich Sonnen / voll tiefsten Glanzes strahlt ihr in die Welt, / Gethsemane, du heil'ger Leidensbrunnen ... – Herr, einsam liegst du. Keine Welt erfaßt / die Qualen, die dein großes Herz umfluthen;/ Du liegst, gebeugt von ungemess'ner Last,/ all' deine Wunden brechen auf und bluten./ Es ist dein letztes, schwerstes Todesringen,/ Und Erd und Hölle will dich niederzwingen ... O Stätten heilig ernster Gegenwart»* (BAW 2, 403f). Der alles Weltenelend umfassende und alle Verlorenheit auffangende Sinn des Erlösungshandelns Jesu wird uns von Nietzsche eindrucksvoll in betender Du-Anrede vor Augen geführt. In der Wendung vom *«großen Herzen»* Christi, der in seiner *Passion* am Kreuz alles Leid und Schuldigsein in sein Herz faßt, findet sich geradezu ein *Panchristismus* angedeutet.⁴

«Als Kind Gott im Glanze gesehn»! Dieses Wort, das der nunmehr als Atheist sich Verstehende in der Mitte seines Lebens als frühe religiöse Erfahrung niederschreibt, spiegelt seine existentielle Betroffenheit wider. Die Haushälterin der Pfarrei Einsiedel, so erinnert er sich des denkwürdigen Besuchs dort, verglich ihn mit *«Christus als Knabe unter den Schriftgelehrten»* (KSA 8, 504ff).

Zur Zeit des Abiturs verfaßt Nietzsche in Abschiedsstimmung und angesichts einer ungewissen Zukunft das Gedicht ohne Titel, das zugleich Sehnsucht nach Gott und ein Entfremdetwerden, ein paradoxes und wehmütiges Fliehenwollen, ineins zu ihm hin und von ihm fort, bekundet (BAW 2, 428): *«Noch einmal eh ich weiter ziehe / Und meine Blicke vorwärts sende / Heb ich vereinsamt meine Hände / Zu dir empor, zu dem ich fliehe, / Dem ich in tiefster Herzenstiefe / Altäre feierlich geweiht / Daß allezeit / Mich seine Stimme wieder riefte. – / Darauf erglühet tiefeingeschrieben / Das Wort: Dem unbekannten Gotte: / Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte / Auch bis zur Stunde bin geblieben: / Sein bin ich und*

ich fühl' die Schlingen, / Die mich im Kampf darniederziehen / Und, mag ich fliehn, / Mich doch zu seinem Dienste zwingen. -/ Ich will dich kennen Unbekannter, / Du tief in meine Seele Greifender, / Mein Leben wie ein Sturm durchschweifender / Du Unfaßbarer, mir Verwandter! / Ich will dich kennen, selbst dir dienen.» Die traditionelle Anrufung Gottes in der Höhe verlagert sich schrittweise vom *in excelsis* zu dem in der Herzentiefe sich verbergenden Gott. Das Ringen und Suchen bezieht sich auf einen Gott, der in Wiederaufnahme spätmittelalterlicher *Mystik* (z.B. bei M. Eckhart) und radikal pietistischer Tendenz zu einem ganz innerlichen, ja zur Stimme des eigenen Herzens geworden ist. Allerdings droht für den das Abschiedsgebet Dichtenden der von Paulus auf dem Areopag (Apg 17,23) verkündete christliche Gott gerade umgekehrt wieder zu einem unbekannten Gott zu werden.

Die Lektüre von D.F.Strauß versetzt dem Jugendglauben des Bonner Studenten der Theologie den Todesstoß. Im intellektuellen Kampf mit dem Autor des *«Leben Jesu, Kritisch bearbeitet»*,⁵ sucht auch noch der junge Basler Professor Nietzsche als Nichttheologe in mehreren Anläufen Strauß und die Durchschlagskraft seiner Destruktion des Glaubens, er sei bloß Mythos, abzuwehren, v.a. dessen zentrale These, die *neutestamentliche Jesusüberlieferung* sei hoffnungslos mythisch überformt. Später akzeptiert er Strauß' Bibel- und Dogmenkritik und macht sich in gezielter Auswahl Teile von dessen Christentumskritik als Facetten seines eigenen hoch differenzierten Bildes von Jesus, Paulus und der Urgemeinde zu eigen. Ineins mit dem Fraglichwerden von Jesu Gottheit wird für Nietzsche der biblische Glaube an den guten Gott hinfällig. Mit Darwin unternimmt er dann naturphilosophisch eine «Weltreise» zum «Unglauben», zum Anti-Theismus als der Prämisse seines späten schroffen *Antichristentums*, das mit dem Darwinismuskomplex eng und fatal verwoben ist. Nietzsche ringt lebenslang um ein originales Wesensbild Jesu, dessen Gottessohnschaft er zwar meint preisgeben zu müssen, von dessen unauslotbarem Rätsel er gleichwohl nie loskommt.

Während Nietzsche für Jesus, so sehr sein Bild im Laufe seines Ringens sich ihm verschiebt, Ehrfurcht, Bewunderung oder zumindest unauslöschlich Sympathie hegt, bleibt seine Haltung zu Paulus stets kritisch und steigert sich in der Auseinandersetzung mit ihm bis hin zur Ablehnung. Dabei mißt Nietzsche Paulus schon in seiner ersten umfassenden Reflexion auf seine Gestalt eine welthistorische Stellung zu. Ihm verdanke das *christliche Abendland* den Aufgang einer neuen Welt.

2. Das Damaskus-Erlebnis des Paulus im Brennspiegel Nietzsches

Der Aphorismus der *Morgenröte*: *Der erste Christ* erklärt erstmalig die im *Antichrist* durchschlagende Hypothese Nietzsches, es sei Paulus, nicht aber

Jesus als maßgeblicher Stifter des Christentums anzusehen. Durch eine Psychologie des Apostels Paulus, die ihren Ausgang nimmt von dessen Damaskuserlebnis, sucht Nietzsche die *Genese* des christlichen Glaubens überhaupt zu begreifen. In diesem Erlebnis sei Paulus sein auf ihm lastendes Problem und ineins dessen Lösung blitzartig deutlich geworden. Ihm leuchtet, als eine Offenbarung Gottes und des auferstandenen Christus, der *rettende Gedanke* auf. Um ihn, um Paulus drehe sich fortan die Geschichte des Christentums, dessen Erfinder er sei (M 68). Was der Bekehrung des Paulus in Nietzsches Sicht den Rang eines welthistorischen Ereignisses verleiht und sie weit über ein privates religiöses Erlebnis hinaushebt, ist, daß Paulus hier die Lösung der Frage nach Schuld, Tod, Sühne fand, die über Generationen, Epochen und Völker hin viele als die Lösung auch ihres Problems für sich annehmen konnten.⁶

Der Aphorismus «*Der erste Christ*» (M 68) erhebt sich vor dem Hintergrund von mannigfachen Reflexionen zu Paulus.⁷ Jüdisch und paulinisch sei anzunehmen, es gebe Schuld ohne Wissen und Wollen und die Verbindung von Sünde und Tod. Sünde sei für Philo, echt griechisch gedacht, die Hingebung des Nous an die böse Qualität des Körperlichen. Für Paulus hingegen durchwaltet die Sarx den ganzen Menschen; die Sarx, in der die Sünde wohnt, muß beseitigt werden, da sie wider das Pneuma und das Pneuma wider die Sarx streitet (KSA 9, 141f). Der Widerstand des inneren Menschen gegen sie mit Kenntnis des Gesetzes, ja Freude am Gesetz, besiege sie dennoch nicht. Nietzsche interessiert besonders die religionspsychologische Frage,⁸ wie Paulus den Übergang vom Verfallensein in Sarx zum Leben aus dem Pneuma bestimmt und, darin eingeschlossen, vom Verworfenheitsgefühl des sich verachtenden Ich zum Gefühl eines beseligten Einsseins der Seele mit Christus. Denn Selbstverachtung und Sehnen nach Befreiung davon ist Nietzsches Urthema.

Philo sehe in «radikaler Exstirpation der Sünde» durch ein eigenaktiv dem Fleische Absterben das Wunder völliger Verwandlung, ja – wie Nietzsche dies verbildlicht, – einen «Sprung aus der Tiefe» des Elendsgefühls in die Höhe des Jubels der Gottesnähe. Anders Paulus: er fand für sich die Lösung in Jesu Erscheinung vor Damaskus, im «Lichtglanz Gottes auf dem Angesichte Jesu». Denn Jesus habe den sinnlichen Leib angenommen und das menschliche Sündenfleisch getragen. Gott selbst sei es für Paulus, der Christi Sarx getötet hat. Er habe nicht kraft seines Erdenlebens, sondern kraft seines Leibestodes der Sünde Macht besiegt. An diesem Sieg gewinnt der Christ Anteil; auch sein Fleischesleib gilt ihm als tot. Er darf, von Christi *Pneuma* erfüllt, das Wunder der Vollkommenheit, d.i. der neuen Kreatur, sein eigenes Gerech- und Heilwerden erfahren (KSA 9, 142ff). – Wie kommt Nietzsche zu dieser Theorie, die das wahre Problem des Paulus und dessen Lösung erhellen soll? Offenbar trägt er in die Gestalt des Apostels das Modell Luthers

ein, der in Klosterkämpfen nach Rettung vor innerer Verzweiflung, in Sündennot nach Gottes Gnade sucht.

In «*Der erste Christ*» (M 68) entfaltet Nietzsche seine These, ohne Paulus gäbe es keine Christenheit, ja er sei der eigentliche Erfinder der Christlichkeit. So wie Luther in inbrünstiger Gottesliebe der vollkommene Mensch des geistlichen Ideals zu werden suchte, aber eben hieran zerbrach, so sei auch Paulus in seinem heißen Verlangen nach höchster Auszeichnung in totaler Erfüllung des Gesetzes in Verzweiflung ob seiner Unerfüllbarkeit geraten. Paulus erfuhr und erlitt an sich, so fingiert Nietzsche, daß er das Gesetz, – «hitzig, sinnlich, melancholisch, böseartig im Haß, wie er war», selbst nicht erfüllen konnte, ja daß es ihn wie ein Stachel geradezu zur Übertretung reize. Nietzsche nimmt in Paulus eine starke Ambivalenz wahr: als wütender Eiferer⁹ fürs Gesetz war er dessen zugleich innerlich «todmüde». Der «Kranke des gequälten Hochmuts» war auf Suche, dem Gesetz nicht nur auf maximale Art Genüge zu tun, sondern die Marter des Unerfüllbaren zu überwinden. Das Damaskuserlebnis wurde für ihn zur blitzartigen Problemlösung. Er kann nun die Rache für sein Scheitern, die er an der neuen Christensekte nahm, – wie Nietzsche mutmaßt, – aufgeben, da er in Christus den *Vernichter des Gesetzes* gefunden hat. So ist die erhabenste Moral in ihrer ganzen Qual auf einmal wie «fortgeblasen, vernichtet, – nämlich *erfüllt*, dort am Kreuze!» (M 68) Hatte ihm jener schmählische Tod bisher als Argument gegen *Jesu Messianität* gegolten, so ist er jetzt gerade deren Besiegelung. Denn Jesu Tod war nötig, um *das Gesetz abzutun*. «Die ungeheuren Folgen dieser Rätsellösung wirbeln vor seinem Blick»: Das Schicksal der Juden, ja aller Menschen scheint ihm an diesen Augenblick plötzlichen Aufleuchtens gebunden. Er wird so der glücklichste Mensch, da er den «Gedanken der Gedanken, den Schlüssel der Schlüssel, das Licht der Lichter» gefunden hat. So würdigt Nietzsche seinen heimlichen Rivalen eindrucksvoll tiefsinnig, wiewohl mit dem Seitenhieb, daß er ihm, mit seinem erhabensten Einfall gleichzeitig, einen ausgeprägten Willen zur Macht attestiert: Um Paulus selbst «dreht sich fürderhin die Geschichte». Paulus wird, indem er *Christus* als den *Gekreuzigten* verkündigt, «der *Lehrer der Vernichtung des Gesetzes*!» (M 68)¹⁰

Nietzsches antipaulinische Sicht verschanzt sich hinter Tolstoi-Exzerpten, in denen er seinen eignen Unglauben kristallisiert: Kein Gott ist für unsere Sünden gestorben; es gibt keine Erlösung durch den Glauben und keine Wiederauferstehung nach dem Tode (KSA 13, 103). Methodisch betreibt er eine psychologische Genealogie paulinischer Theologie und sucht die Theologie des Paulus radikal vom ersten Christentum Jesu abzutrennen, des für ihn einzigen wahren Christen. Erlösung durch Jesu Opfertod, Auferstehung, das seien alles Falschmünzereien, so zürnt er, von jenem klugen Querkopf Paulus. Im Vergleich mit gewissen ausufernden Grobheiten

Nietzsches im *Antichrist* (AC 42: Paulus sei ein «Genie im Haß»), ist die Paulusminiatur *Der erste Christ* (M 68) feinsinnig und wohldurchdacht. Hier finden sich – trotz der sich anbahnenden Abwehr – auch starke Identifikationen des Autors Nietzsche mit seinem Studien-Objekt, nämlich das über seiner Qual am Ideal innerlich todmüde Werden und das Überwinden moralischer Verzweiflung durch energisches «Vernichten» des unablässig ihn schuldig sprechenden Gesetzes. Paulus überwindet das ihn quälende Gesetz durch den für uns gekreuzigten und auferstandenen Erlösergott; durch *Einswerden* mit Jesus, das Nietzsche als einen schamlos zudringlichen Akt des Paulus geißelt,¹¹ entrinnt der Gläubige diesem Äon der Verwesung. Nietzsche, als berufener Antipode des Paulus sich verstehend, hebt kühn und usurpatorisch den paulinischen Jesus auf in sein eigenes Konzept der *Unschuld des Werdens*,¹² das heißt, er macht sich, Paulus verwerfend, sein ureigenes Jesusbild. Als vollkommene Erfüllung des Gesetzes hat Jesus, wie Nietzsche *scheinbar orthodox* erklärt, «alle Schuld abgetragen» (vgl. Joh 1,29), ja durch Jesus sei die «Schuld an sich» vernichtet! (M 68)

Sich mit Paulus messen und ihn zugleich überbieten wollend, rühmt Nietzsche seine eigene Vision in Sils Maria zur ewigen Wiederkehr *und* die Entdeckung des Paulus bei Damaskus, Jesu Kreuzestod bekunde die Vernichtung des Gesetzes, als rettenden *Gedanken der Gedanken*, worin alle andern zu gewichten sind. Im Spätwerk verkündet Nietzsche, in Entsprechung zur welthistorisch wirkmächtigen Verkündigung des Paulus, als Gegen-Typ zu ihm, ein Zukunfts-Evangelium neuer dionysischer Unschuld des Werdens. Wie einst Paulus durchlebte, was für Andere zukünftig war, glaubt Nietzsche, da er als der erste vollkommene Nihilist Europas den Nihilismus in sich selbst zu Ende durchlitten und, wie er meint, überwunden hat, zum *Umwerter der Werte* berufen zu sein.

3. Paulus – wie Nietzsches Jäger Zarathustra – der Verfolger Gottes?

In späteren Aphorismen erweitert und vertieft Nietzsche seine kritische Analyse und Genealogie der Theologie des Paulus. In «*Der Verfolger Gottes*» (WS 85) knüpft er nochmals an das Damaskus-Erlebnis des Paulus an, der, von überhellem Lichtglanz geblendet, zur Erde stürzt, die Frage hört: «*Saul, Saul, was verfolgst du mich?*», selbst fragt: Wer bist du, Herr? und die Antwort vernimmt: «*Ich bin Jesus, den du verfolgst*» (Act 9, 4.5). Paulus ist, so deutet ihn Nietzsche, vor Calvin auf den ungeheuerlichen Gedanken verfallen, vielen sei von Ewigkeit her die Verdammnis zuerkannt und dieser «schöne Weltenplan», so lautet der sarkastische Kommentar, sei so eingerichtet, um Gottes Herrlichkeit zu offenbaren; Himmel, Hölle und Menschheit seien dazu da, Gott zu befriedigen, so als sei er ein eitler Sadist. Nietzsche ruft indigniert aus: Also ist Paulus doch Saulus geblieben: *der Ver-*

folger Gottes. Gottes tiefe Verstimmung über die Sünde verlange ein Opfer, um die Sünde aufzuheben (M 94). Im Aphorismus «*Das Nach-dem-Tode*» (M 72) wird Argwohn bekundet gegen Charakter und Lehre des Paulus, der zwar für jeden den Zugang zur Unsterblichkeit eröffne, aber nur einigen zum Heil, den andern zu ihrer ewigen Verdammnis. In «*Das Streben nach Auszeichnung*» malt Nietzsche das *Jenseits* als Qualort Gottes aus, der «Sünder und ewige Verdammnis und unter seinem Himmel und Throne eine ungeheure Stätte ... ewigen Seufzens» erschaffen habe; Seelen wie die des Paulus, Dante und Calvin mögen in die «schauerlichen Geheimnisse solcher Wollüste der Macht» eingedrungen sein (M 113). Der Gott, verstanden als immoralistische Macht, *jenseits von Gut und Böse* inhuman waltend, ist das Horrorbild, das Nietzsche entlarven zu müssen glaubt. Aus der Dynamik dieses Motivs fügt er seiner Charakteranalyse des Paulus weitere Facetten zu.

Nietzsche «verfolgt» Paulus, ihm dicht auf der Spur seiner sadistisch schwarzen Seele, die er auf Gott projiziere. Diesen falschen Gott – «wir leugnen Gott als Gott», wie Paulus ihn nach seinem Bilde erschuf (AC 47) – will Nietzsche «töten» oder, was dasselbe heißt: Nietzsche will Paulus als Schöpfer des für vogelfrei erklärten «Henker-Gottes» demaskieren, ja ihn zum Abscheu machen. Was steckt dahinter? Hier ist es der Moralist Nietzsche, der die ethisch-religiöse Echtheit der paulinischen Bekehrung in Zweifel zieht und sie auf Inspirations-Selbsttäuschungen reduziert.¹³

Nietzsche äußert seinen schlimmsten Verdacht, indem er den Apostel bezichtigt, er forme Gott nach dem Bilde seiner eigenen Grausamkeit, d.h. er *verfolge* grimmig Gott weiter. Daß Nietzsche Paulus zum *Verfolger Gottes* erklärt, während ihm doch der Überlieferung nach *Jesus* als der von ihm Verfolgte erschienen ist, atmet einen leisen Hauch trinitarischer Einheit beider. Auch noch für den Freigeist Nietzsche bleibt der Gottesgedanke so eng mit dem überwältigenden Eindruck der Person Jesu verbunden, daß er mit dessen Gottheit auch Gottvater verloren gibt. Welchen Gott aber «verfolgt» Nietzsches großer Zorn, der aus intellektueller Redlichkeit entspringt, wenn er Paulus als häßlichen *Verfolger Gottes* meint sezieren zu müssen? – Er will den tyrannischen Gott, der Menschen ängstigt und quält und ihr Selbst vernichtet, als mörderischen, selbst zu tötenden verabschieden. Das schneidend aufrüttelnde Wort vom «Henker-Gott» als negativster Prädikation des verborgenen Gottes *jenseits von Gut und Böse*, die Nietzsche traf, verknüpft er mit der Thematik zerstörerischer Selbstbezüglichkeit, die vom bösen Gewissen herrührt. Die Formel «Selbstkenner! ... Selbsthenker!» entspricht dem als grausam erlittenen «Henker-Gott» (KSA 6: 390ff, 399).

Nietzsches *Kampf mit Gott* ist vieldimensional. In ihn zieht er Paulus ebenso hinein wie seinen «Sohn» Zarathustra, der auch als Jäger Gottes auftritt. Im Dithyrambus *Zwischen Raubvögeln* lautet dessen Selbstgespräch: Jüngst «Jäger noch Gottes» bist du nun «von dir selber erjagt» (KSA 6: 390).

In dem Wort: «Jüngst... nun» liegt ein unheimlicher Doppelsinn von geplantem Gottesmord und drohendem Selbstmord. Die mißglückte Jagd auf Gott wird zum lebensgefährlichen Sich-selbst-erjagen. Solche Selbstbewußtwerdung im Gotteshaß stürzt ab in Ichverlust. Dies findet im hämmernenden Staccato des «*Selbstkenner! Selbsthenker!*» dramatischen Ausdruck. Nietzsche entwirft Zarathustra als Jäger, Verfolger mit tödlicher Absicht, ja Mörder Gottes, der infolge seiner Untat, so wird die kosmische Katastrophe ausgemalt, von *Gottestrümmern* zermalmt wird (KSA 14, 309).

Erkenntniskritisch, ethisch, religiös sucht Nietzsche den Gott, der als sadistischer Zuschauer des theatrum mundi gesetzt ist, der sich am Leid Verdammter weidet, göttlichen Amtes zu entheben. Diesen Verdacht, der verborgene Gott sei inhuman, der Nietzsches ureigener Verdacht ist, den er als *Anti-Theodizee* durchführt,¹⁴ sieht er im von Paulus entworfenen Gottesbild Gestalt geworden.

Die von Nietzsche gestaltete hohe Ambivalenz von Schmerz und Jubel über Gottes Tod speist sich aus der Greuelthat, die Abscheu – Zarathustra «fröstelt bis in seine Eingeweide» (KSA 4, 331) – hervorruft und die freigeistig frevlerisch ein Sieg der Hybris ist (FW 125). Diese Ambivalenz ist auch theologisch motiviert: Wenn der Gott der Liebe «tot» ist, erweckt das tiefe Melancholie. Ein Triumph der Selbstbefreiung aus knechtischem Joch gilt dem «Tod» des mutmaßlichen Henkergottes. Beide diametralen Möglichkeiten sind in Nietzsches labyrinthischen Gedanken angelegt. Man hüte sich davor, Nietzsche auf endgültige Optionen, so als sei er Dogmatiker, festzulegen.

Nietzsche zieht Paulus als einen «Fanatiker und Ehrenwächter des Gesetzes» in seine Analyse besonderer Triumphe der Herrschsucht hinein (M 113); er nennt ihn herrschsüchtig (KSA 9, 158). Da Paulus in Nietzsches argwöhnischer Sicht Gott weiter hasse, entwerfe er (unbewußt) ein Bild, das Gott diskreditiere. Die in seiner Gottesvorstellung widergespiegelte Seele des Paulus, die für sich *Macht* will, konnte Nietzsche exemplarisch in Rö 9, 18 finden, wonach «Gott sich erbarme, wessen er will, und verstocke, welchen er will».¹⁵ Eine psychoanalytische Miniatur ist Nietzsches Eintragung: «Der Fanatismus ein Mittel gegen den Ekel an sich»! Was hat, so fragt er, Paulus auf dem Gewissen lasten? Feindschaft, Mord, «*Alles Mittel zum Gefühl der Macht*»! Daß es Paulus gelang, die häßliche und erniedrigende Schuld aus der Welt zu «verdrängen» durch ein vom Gesetz Sich-«emancipiert»-Finden, sieht Nietzsche eng verknüpft mit dem *Gefühl unbändiger Machterhöhung* des Emanzipierten (KSA 9, 144). Daß einer todmüde wird über der Unerfüllbarkeit des Gesetzes, stimmt zur Melancholie im «Ekel an sich selbst», die Nietzsche von Paulus eindrucksvoll in Rö 7, 18 formuliert fand.¹⁶ Nietzsche sucht Paulus als melancholisch, hedonistisch und machtbeflissen zu entlarven, nur dessen starke Persönlichkeit wert-

schätzend: Paulus *brauchte* Jesus, da er in seiner Suchbewegung «ein Objekt nöthig hatte, das ihn concentrirte und so befriedigte» (KSA 9, 165).

Paulus stellte das anrühige, tyrannische Gottesbild auf, den rachsüchtigen «Zornschnauber» (KSA 4, 324); Nietzsches Zarathustra soll es vom Throne stoßen. Um den gordischen Knoten der Theodizee aufzulösen,¹⁷ spaltet Nietzsche wie Marcion das Gottesbild in Finsternis und Licht, Haß und Liebe, tyrannischen Sadismus und Agape. Er verteilt dabei die negativen Anteile, den Tyrannen- und Henkergott auf Paulus als dessen Schöpfer, einen Gott, den er hassen darf, ja «töten» muß, die positiven Anteile des gütigen, wiewohl ohnmächtigen Gottes auf den in Agape sich verströmenden Jesus, der Gott als den suchte, der «ganz Liebe, ganz Lieben-können ist» (JGB 269). Die Antithetik in Nietzsches Paulus- und Jesusbild lautet in ihrer schroffen Zuspitzung: Der herrschsüchtige Gott sei dem tyrannisch nach Macht durstigen Herzen des Paulus als dessen Projektion, der gütige Vatergott dem liebereichen Herzen Jesu als Sehnsuchtsbild entsprungen.

Das Dasein eines gütigen Gottes erhofft Nietzsche zwar insgeheim, kann es aber nicht glauben, da er sich solches Hoffen als intellektuell unerlaubten Schleichweg zu Hinterwelten verbietet. Die Realität eines grausam spielenden *Deus absconditus* aber fürchtet er weit mehr als Gottes Nichtsein, das für ihn als Kantianer unbeweisbar ist.¹⁸ Ein schlimmes Geheimnis: die stille Vertauschung der Macht von Gott und Satan, deutet Zarathustra dem Papst über den verstorbenen Gott an, der ein *verborgener* gewesen sei: Laß ihn fahren, er ist dahin, – und fügt abgründig hintersinnig hinzu: «Du weißt so gut als ich, *wer* er war!» (KSA 4, 323) Die Verwechselbarkeit von Gott und Satan ist für Nietzsche ein gewaltiges Problem, das wie Spitzen eines *Eisbergs* unter der Oberfläche des Werks auftaucht. In die Brisanz dieser Thematik zieht er Paulus als eingeweihten Dialogpartner hinein.

4. Nietzsches anti-paulinischer Jesus im «Antichrist»

Die dauernde Antithetik von Nietzsches Paulus und Nietzsches Jesus gipfelt also in der von *Haß* und *Liebe*. Jesu Proprium faßt Nietzsche in seiner bedingungslosen Liebe: «Er bittet, er leidet, er liebt *mit* denen, *in* denen, die ihm Böses tun ... Die Worte zum *Schwächer* am Kreuz enthalten das ganze Evangelium.» (AC 35) Das, was für Nietzsche von Gott selbst nicht mehr aussagbar ist, nämlich der Schlüsselsatz: «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,8.16), spricht er Jesus zu. Die Agape Jesu ist in Nietzsches Charakteristik größer als jede *Negativität*, die sie auszulöschen trachtet. Je entschlossener Nietzsche durch die von ihm entdeckte «Finsternis in Gott» den christlichen Vatergott als Gott der Liebe aufgibt, umso nachdrücklicher entwirft er *Jesu Leben* als lautere Existenz in Liebe. «Ein Ebräer Namens Jesus war bisher der beste Liebende.» (KSA 10, 159) Jesu vorbildliches Leben besteht in einer «Herzens-

Fülle», die auch den Niedrigsten nicht ausschließt (KSA 13, 103). Bei der Kreuzigung beweist er sein Freisein von jeglichem Gefühl von Rache und Ressentiment. Jesus bewährt sich bis zum Tode in dem, was er gelehrt hat: das nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht richten, vielmehr leiden, mit-leiden, vergeben, beten für die, welche uns verfolgen und töten. Die Jünger aber, namentlich Paulus, seien weit davon entfernt gewesen, diesen Tod zu verzeihen. So konnte nach Nietzsche das am meisten un-evangelische Gefühl, das der *Rache*, aufkommen und eine verstörte Vernunft eine menschlich rachsüchtige Antwort auf die Frage entwickeln, wie Gott Jesu Leben im schmachlichsten Verbrechertod scheiternd hatte untergehen lassen können.

Im *Antichrist* erklärt Nietzsche das religiöse Genie Paulus zum Urheber des Christentums als weltgeschichtlicher Religion,¹⁹ indem er völlig den Zusammenhang zwischen historischem Jesus und paulinischem Christus zerreißt. Jesu Kreuzesleiden für die *Erlösung* der Welt von ihrer Sünde werde von Paulus in der Sprache des *Mysterienkults* als «blutige Phantasmagorie» des Opfertieres ausgesprochen, wobei der Opfergedanke jüdischer, der Erlösungsgedanke hellenischer Herkunft sei. Christologische Hoheitstitel habe Jesus, wie Nietzsche bibelkritisch meint, niemals sich selbst beigelegt. Die Titel Gottessohn und Kyrios gehen für ihn ebenso auf Paulus zurück wie die Lehre von der Sündenvergebung und von der Auferstehung als ewiger Personal-Fortdauer. «Die selige, entsühnte Fortexistenz der Einzelseele» bringe Paulus in Kausalverbindung mit jenem Opfer Jesu am Kreuz und seine Abendmahlspraxis vollziehe eine «unio mystica im Bluttrinken» (AC 41–45).

Der von Nietzsche vor dem Hintergrund von antiken Mysterienkulten vermutete heidnisch-barbarische Gedanke des Schuldopfers, d.h. des Opfertodes des Unschuldigen für die Sünden der Schuldigen brach sich Bahn (AC 58). Und er fand seine dogmatische Fixierung durch Paulus: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als Opfer. Die frohe Botschaft der von Jesus gelebten Einheit von Gott und Mensch jedoch, so lautet Nietzsches tief tragische Sicht auf die, – wie er vor seinem Zusammenbruch meint, – *echte* Geschichte des Christentums, *starb* am Kreuze. Nietzsche versteht sich gewiß nicht als Lehrer einer jesuanischen Existenzform, wohl aber als Rekonstrukteur der originalen *praxis pietatis* Jesu, der zugleich mit dem freigelegten Idealtyp Jesus dessen Gegensatz-Ideal als zukunftsfruchtig verkündet, die triumphierend stolze Wohlergehenheit.

Man gewinnt den Eindruck, Nietzsche habe alles am christlichen Glauben für ihn Anstößige von Jesus weg auf Paulus verschoben. Nietzsche sympathisiert mit Jesus als Typus des Erlösers,²⁰ der in seiner wahrhaft evangelischen Praxis einer Liebesreligion zeigt, wie man leben müsse, um sich wie «im Himmel» zu fühlen. Er wehrt sich aber dagegen, daß Paulus einen Fanatiker in Jesus oder in seine Lehre die Begriffe «Schuld», «Strafe» oder «Lohn»

eingezeichnet habe (AC 32, 33). Während Jesus in Wahrheit jede übermäßige Wichtigtuerei der Person fern gelegen sei, habe Paulus, so erklärt Nietzsche mit Anleihe bei Feuerbachs *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*,²¹ im Glauben an die «ewige Person» und in der Sorge um ihr ewiges Heil den Personal-Egoismus in unverschämte Personal-Eitelkeit einmünden lassen. Nur einmal rückt Nietzsche Jesus zusammen mit seinem Apostel Paulus in die Schußlinie seiner Kritik des *demokratischen Ideals* und zürnt, beide hätten den «kleinen Leuten so viel in den Kopf gesetzt» (KSA 12, 506), nämlich ihre individuelle Unsterblichkeit. Straußsche Entmythisierung des *Neuen Testaments* aufnehmend deutet Nietzsche das Damaskuserleben noch kritischer: Paulus machte aus einer erlebten Halluzination den Beweis vom Nochleben des Erlösers (AC 42).²² Und daß die Jünger Jesu ihren Meister nach dem Tode wiedergesehen haben wollen, bausche Paulus zu einer eigenen theologischen Logik auf (1 Ko 15), da er die *Wiederauferstehung* zur Haupttatsache und zum Schlußstein der Heilsordnung Jesu erhebe.

5. Nietzsches Schlachtruf: Dionysos wider den Gekreuzigten

Nietzsche sucht in seinen Publikationen seine gedankliche Nähe zu Darwin zu verbergen. Einmal verrät er uns im *Antichrist* (14), wo er sich mit den Darwinisten einig weiß: Wir haben umgelernt, wir leiten den Menschen nicht mehr von der Gottheit ab, wir haben ihn unter die Tiere zurück gesetzt. Der Mensch ist weder die große Absicht kosmischer Entwicklung noch Gottes Krone der Schöpfung. In *Ecce homo* schleudert er die Provokation «*Dionysos gegen den Gekreuzigten*» heraus und verrät dabei den Kern seines vor Unmut bebenden Antichristentums: Das Christentum hat in seiner Schau das «Gesetz der *Selektion* gekreuzt» (KSA 6, 374), worin drohend die Reminiszenz an die paulinische Symbolik des Kreuzes mitschwingt. Denn das Christentum hat den starken, seiner selbst gewissen, Zukunft verbürgenden Menschen zu dem Bösen umgemünzt, durch diese negative Suggestion seinen Mut entmutigt, seinen Stolz zerbrochen, seinen Willen zur Macht im bösen Gewissen gegen sich gekehrt und ihn zur Selbstverachtung, ja Selbstmißhandlung verleitet.

In *Genealogie der Moral* erklärt Nietzsche, seinen Ressentimentbegriff entwickelnd, daß kraft der Theologie des Paulus das Volk Israel in zuvor ohnmächtiger Rache an seinen Unterdrückern den Triumph über die antiken Ideale der Römer davongetragen, deren vornehme Werte umgewertet habe. Die welthistorische Persönlichkeit des Paulus, vorbereitet durch Platon und Sokrates,²³ habe die erste große Epoche in der Geschichte der Moralen beendet. *Judäa hat über Rom gesiegt*, indem der paulinische Christus der antiken *Décadence* zum siegreichen Durchbruch verhalf. Vor drei Juden und einer Jüdin: Jesus, Petrus, Paulus und Maria beuge sich heute Rom, ja

liege die halbe Welt auf Knien, in ihnen den Inbegriff aller höchsten Werte erblickend (GdM I, 16). Nietzsche als Anti-Paulus sucht die paulinische Umwertung der antiken Werte zu überwinden, indem er die falsche Glorie der Schwachen und Elenden demaskiert und das ursprüngliche Ideal starker Wohlgeratenheit wieder aufrichtet, das z.B. Sophisten wie Kallikles vertreten haben.

Wenn Nietzsche Begriffe der *platonisch-christlichen Tradition* wie das «wahre Leben», das «ewige Leben» zur Bezeichnung seiner dionysischen Bejahung verwendet, so verlautet hierin seine eigene Umwertungssprache, durch die er transzendente und eschatologische Inhalte verdiesseitigen will. Und mit der Kampfesformel: «Dionysos gegen den Gekreuzigten» ist nicht nur der paulinische Christus oder nur das Christentum gemeint, sondern dessen Grundzug der Lebens-Verneinung, die es mit anderen asketischen Richtungen teilt. Im Symbol des *heiligen Kreuzes* oder: des «*Gottes am Kreuze*», wie ihn Paulus erfand, erblickt Nietzsche das Siegeszeichen, unter dem das Christentum Haupttendenzen aller *Décadence*-Bewegungen der Antike in sich aufnahm und im Siegeszuge untereinander verbunden hat, auch asiatische Mysterien- und Religionsvorstellungen. Aus einer Perspektive der Wertsetzung der Ohnmacht sei so eine Aufstandsbewegung zustande gekommen gegen die große *antike Wertewelt*, die dem Geiste des Wohlgeratenseins und der Stärke entstamme. In der Formel: «Dionysos gegen den Gekreuzigten»²⁴ tritt der dionysische Umwerter Nietzsche Paulus als dem Umwerter der antiken Wertewelt entgegen und hebt nun dessen Umwertung auf.

Die *Décadence* besiegt die aristokratische Werteordnung durch die Suggestion des Paulus *gegen* die Weisheit der Welt (1 Ko 1, 17-25) und *für* das, was schwach ist: Alles, was leidet, kaputt ist, «am Kreuze hängt, ist göttlich» (AC 51). Der ganze Sinn der antiken Welt ging zugrunde,²⁵ zürnt Nietzsche, durch den in Paulus Genie gewordenen Tschandala-Haß gegen Rom (AC 58). Heilige Unverschämtheit liege darin (1 Ko 6, 3), daß Christen Engel richten werden (KSA 12, 562ff). Das *Hohelied der Liebe* (1 Ko 13)²⁶ sucht Nietzsche durch seine These zu diskreditieren, das Genie des Paulus habe sich auch darin erwiesen, daß er die jüdische Familienzärtlichkeit in römisch kalter Realität für alle attraktiv zu machen wußte; das Privileg galt den Demütigsten (KSA 12, 564/6).

Dem Apostel unterstellt Nietzsche einen «bösen Blick» für die Leiden-schaften; er favorisiere vielleicht die Askese, da er von ihnen nur das «Schmutzige, Entstellende und Herzbrechende» kenne (FW 139). Nicht Jesus habe den Eros abgewertet, sondern eine lebensfeindliche, mit der Gedankenwelt des Paulus verknüpfte christliche Moral (vgl. 1 Ko 7), so Nietzsches scharfzüngige Polemik, habe der eigentlichen Quelle unseres Lebens «Gift zu trinken» gegeben. Eros sei daran nicht gestorben, aber zum

Laster entartet (JGB 168). Für Nietzsche führt die weltgeschichtlich bedeutsame christliche Lehre von der heiligen Selbstbesiegung physiologisch in den Ruin. Indem Nietzsche einen *Naturalismus der Moral* fordert, der heilsame Instinkte des Lebens entfesseln soll, gerät der paulinische Gott in den Verdacht, als ein Feind des Lebens, ja als dessen Gegenbegriff und Verurteilung zu gelten. Denn im Namen dieses Gottes würden lebendige Triebe verleumdet.

Die furchtbarste Anklage, ja ein «Gesetz wider das Christentum» (KSA 6, 254) glaubt Nietzsche schleudern zu müssen, da es mit den ihm entspringenden Segnungen des Humanitären und seiner Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott für ihn Niedergangsprinzip der Gesellschaftsordnung geworden ist (AC 62). Es fördere durch seine asketische Moral jede Art von Widernatur, verlästere das Erotische, führe zum Leiden am Natürlichen, heiße Menschen ihrer Sündhaftigkeit wegen sich bis in ihre Traumwelt hinein zu verdächtigen. Es begehe damit aber die Sünde wider den göttlichen Geist des Lebens, der wie die dionysischen Mysterien das ewig sich fortzeugende Leben, also auch die Sexualität heilige (AC 62; vgl. KSA 6, 254).²⁷ – Die Ursünde in Anschluß an Rö 7 in die (sexuelle) *Concupiscentia* zu legen, wie Augustinus, des Paulus getreuer Schüler, sei eine Selbstschändung des Menschen. Dagegen setzt der Umwerter Nietzsche das in der Unschuld des Werdens errungene neue dionysische Jasagen zum Leben. Was aber bislang als Gott verehrt wurde, empfinden «wir», so pluralisiert Nietzsche sich mit seinen freien Geistern der Zukunft, als der Natur schädlich, als Verbrechen am Leben. Deshalb leugnen wir «Gott als Gott», – hier fällt der Name Paulus wie ein Meteorit: «In Formel: deus qualem Paulus creavit, dei negatio» (AC 47). Das heißt, Nietzsche brandmarkt Paulus wiederum als Gottesverfolger, der Gott diskreditiert hat. Im *Sündenverständnis* ereigne sich die Erniedrigung des Menschen; dagegen setzt der Umwerter Nietzsche als vornehmen Wert das «triumphierende Wohlfühl» an sich und am Leben (AC 56).

Nietzsche erklärt, er habe sich eine antichristliche, positive, nicht-asketische Gegenwertung des Lebens erfinden müssen und – da niemand den Namen des Antichrist kennen könne – sie auf den Namen des Gottes Dionysos getauft (KSA 1, 19). Sein Haß auf das paulinische Christentum entspringt seiner *darwinianischen Obsession*, derzufolge das Hindernis für den einzigen verbliebenen postmetaphysischen Sinn das Seins, so wie er ihn definiert, nämlich die höhere Spezies Mensch,²⁸ rücksichtslos zu beseitigen sei. «Der Gekreuzigte» des christlichen Glaubens, der Christus, zu dem Paulus Jesus erhöht hat, wird infolgedessen als Sinnbild der Lebensverneinung angegriffen. Positive Gegenwelt ist das *Dionysische*, worin durch den Akt der *Zeugung* zum Leben ja gesagt wird.

6. Der selbsternannte Antichrist mit Furcht und Zittern

Nietzsche hat mit den gewollten Anklängen seiner Selbsttitulatur an den gottfeindlichen letzten Gegenchristus sich den Nimbus des Unheimlichen zugelegt und ist dabei wohl sich selbst immer unheimlicher geworden. In den Jahren 1883–88 hat er sich in die Rolle eines, ja *des* Antichristen hineingedacht. Er kokettiert schon im Jahr 1883 in schwarzem Humor mit einem neuen Namen für sich: «ich bin – – – der *Antichrist*», indem er zur Selbstbezeichnung eine fromme Warnungs-prophetie für sich als Autor des *Zarathustra* aufnimmt (KSB 6: 436, 357).²⁹ Nietzsches exaltiertes spätes Bewußtsein unterscheidet sich von Größenwahn dadurch, daß er seine Sendung, mit der er das Schicksal der Menschheit verknüpft glaubt, mit Furcht und Zittern und sich selbst darin als Verhängnis wahrnimmt. Er hat den *heilsgeschichtlich negativen*, endzeitlichen Beiklang des Titels, der ihm geläufig war, der den großen Abfall von Gott und den Menschen der *Gesetzlosigkeit* (2 Thess 2, 3f) verkündet, auf schockierende Weise bedacht.³⁰ Mit seiner *apokalyptischen Selbsttitulatur* nimmt er das *Schlimmstmögliche* als vielleicht real an. Hochgradig ambivalent ist Nietzsches scheinfrommes Wort: «Christus am Kreuze» ist das erhabenste Symbol – immer noch» (KSA 12, 108), worin sich kaum religiöse Nostalgien verbergen, sondern Respekt und zornige Kampfeslust, die auf die von ihm zu vollbringende Umwertung, nämlich den Übermenschen als neuen Sinn der Erde hinzielt.

Nietzsche unternimmt die Delegitimierung des christlichen Abendlandes in: *Der Antichrist*, indem er die in Jesus angebrochene christliche Heilsgeschichte zu einer Unheilsgeschichte umdeutet.³¹ Das Heil sei nicht mehr vom paulinischen Christus, sondern vom antipaulinischen Antichristus, alias Dionysos, Zarathustra oder Nietzsche zu erwarten. Ziel ist ein säkularer Dionysoskult, worin das triumphierende Jasagen zum Leben über Tod und Wandel hinaus Schlüsseldogma ist. Das wahre Leben, das rein diesseitig sein soll, liege im Gesamtfortleben der Gattung durch Zeugung. Dies sei der wahre heilige Weg, der von Nietzsche religiös empfunden wird als ein Glaube an die «Ewigkeit des Lebens» (KSA 6, 159f). In einer Art Notwehrhandlung wird, um dem an sich *ewig Sinnlosen* verzweifelt Sinn einzuhauchen, der Biologie religiöse Weihe zugebracht. Christliche und dionysische Weltsicht differieren für Nietzsche nicht hinsichtlich des Martyriums, jedoch kommt ihm ein unterschiedlicher Sinn zu. Im dionysischen Verständnis gehöre zum Leben in seiner Fruchtbarkeit auch Qual, Zerstörung, ja Vernichtung; im paulinischen Sinn gelte der «Gekreuzigte als der Unschuldige», das Wort vom Kreuz als Formel der Verurteilung des Lebens, das im Gegensatz zu Christus völlig sündig ist. «Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben»; der in Stücke gerissene Dionysos aber, so Nietzsches *Mythologisierung des Lebenskults*, ist «eine *Verheißung* des

Lebens: er wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen» (KSA 13, 267).

7. Epilog: Die Faszination von Römer 8, Vers 28 für Nietzsche

Ein einziges Mal, im Aphorismus *«Sich vollkommene Gegner wünschen»* (M 192), gesteht Nietzsche Paulus zu, daß er das Geheimnis der Liebe gekannt habe bzw. sie im *«Zustande der erhabensten, liebendsten, stillsten, verzücktesten Halb göttlichkeit des Christen»*, so verklausuliert er, zu erraten gesucht habe. So gehöre er mit Pascal in den Rang der *«vollendeten Typen der Christlichkeit»*.

Im Aphorismus *«Liebe»* (VM 95) erwägt Nietzsche, der wache Diagnostiker, der als Folgelast von Gottes Tod den *Nihilismus* voraussah, der unser postmodernes Zeitalter mit dem Grundgefühl totaler Sinnlosigkeit überwältigt hat: Der feinste Kunstgriff, den das Christentum vor den übrigen Religionen voraushat, ist der ausgesuchte Liebesgedanke. Es ist in dem Worte *«Liebe»* etwas so *«Anregendes, zur Erinnerung, zur Hoffnung Sprechendes, daß auch die niedrigste Intelligenz und das kälteste Herz noch etwas von dem Schimmer dieses Wortes fühlt ... Und jene Zahllosen, welche Liebe vermissen, von seiten der Eltern, Kinder oder Geliebten ... haben im Christentum ihren Fund gemacht.»* Überhaupt haben die Menschen zu allen Zeiten, so erklärt Nietzsche voll gleißenden Humors, *die Liebe vergöttlicht*, da sie alle immer zu wenig davon mitbekamen (M 147).

Den Geist der Zeiten durchlebt Nietzsche, Rö 8, 28 variierend. Die Vorstellung eines Gottes, *«der in seiner Liebe alles so fügt, wie es uns schließlich am besten sein wird, ... das ist das Beste und Lebendigste, was vom Christentum noch übrig geblieben ist»* (M 92). Ein vom kirchlichen Dogma abgelöster Rest von Glauben, der in Nietzsche zur Zeit seiner Liebeshoffnung auf Lou Salomé wieder erwacht, ist eine *«Gott-Ergebenheit»*. Sie ist, wie die Selbstermunterung, der *Amor fati* sei fortan seine Liebe (FW 276), vor dem Hintergrund des Pauluswortes Rö 8, 28, nicht nur des Spinozanischen *Amor Dei intellectualis* zu lesen. In *«Persönliche Providenz»* (FW 277) enthüllt er als schwerste Probe für den freien Geist, nicht zum Apostaten und wieder gläubig zu werden, daß er zwar *«im schönen Chaos des Daseins alle fürsorgende Vernunft und Güte abgestritten»* hat, in der eindringlichen Macht des Augenscheins aber den besten Fürsprecher dafür erlebt, daß uns *«alle Dinge, die uns treffen, fortwährend zum Besten gereichen»*, wobei das bei Paulus Bedeutsame der Verheißungszusage: *«denen, die Gott lieben ...»* ungesagt bleibt. Nietzsche verwirft das schönste Wünschbare, die paulinische göttliche Fürsorge der Güte, gemäß der für ihn typischen Logik des Verdachts: Wenn ich meine Raffinesse im *«Zurechtlegen»* der Ereignisse zugunsten der ersehnten *«allerweisesten Providenz»* verkenne, so komme

ich dahin, «eine providenzielle *Fügung* für mich, *dem Alles zum Besten dient*», anzuerkennen – und mich selber zu *betrügen*»! (KSA 14, 267). So schneidet er harsch die Logik des Herzens ab, das Gott in seinem Leben suchen und finden will. In Nietzsches freigeistiger Selbstdeutung dient autonome ästhetische Lebensgestaltung als Ersatz für die *vollkommene Teleologie aus göttlicher Liebe*, die er als Unvollendung grundstürzend erlitten hat. Die unablässig ihn beunruhigende *Präsenz des Abwesenden* trieb Nietzsche um, der wie das jüdische Volk im «Ausschauen nach dem Erlöser und Vollender aller Hoffnungen» existierte (KSA 9, 80).

ANMERKUNGEN

¹ Siglen zu Nietzsches Werken: BAW: 5 Werkbände Jugendschriften (1854–1869) der unvollständig gebliebenen Ausg.: Nietzsche, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von H.J.Mette, München 1933ff; KSA: Kritische Studienausgabe des Gesamtwerks von Nietzsche in 15 Bänden, hrsg. von M.Montinari, G.Coli, Berlin 1967–77; KSB: Kritische Studienausg. sämtlicher Briefe Nietzsches in 8 Bänden, hrsg. von denselben, München 1986; oder die Aphorismus Nr. in Verbindung mit den Siglen: MA: *Menschliches, Allzumenschliches*; (MA Teil II:); VM: *Vermischte Meinungen und Sprüche*, WS: *Der Wanderer und sein Schatten*; M: *Morgenröte*; FW: *Die Fröhliche Wissenschaft*; JGB: *Jenseits von Gut und Böse*; GdM: *Zur Genealogie der Moral*; AC: *Der Antichrist*.

² AC 42, 44. – Dostojewskis Parabel vom Großinquisitor (*Die Brüder Karamasov*) aus dem Mund des Novizen Alexej, Bruno Bauers: *Christus und die Cäsaren* und Gottfried Arnolds *Ketzergeschichte* stehen im Hintergrund von Nietzsches noch radikalerem Abfalltheorem, das schließlich Paulus als ersten Apostaten Jesu anprangert. – C.A.Bernoulli (*Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 Bde Jena 1908) erklärt, daß bei Nietzsche, wenn er gegen jemanden besonders streng ins Gericht geht, eine «geheime Verwandtschaft» im Spiel sei (Bd 2, 4). Ob und in welchem Sinn die eskalierende Schärfe der Polemik Nietzsches, ja sein Haß auf Paulus einer verhohlenen Verwandtschaft entspricht, untersucht J. Salaquarda. Die Größe, die er Paulus stets zuerkennt, steigert sich, indem dieser zum maßgeblichen Beförderer der Décadence-Moral aufsteigt, zu übertragender Größe. Die mutmaßliche Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Paulus sei aber weder ein Bestreiten wie im Selbsthaß noch geheime Ähnlichkeit, sondern *dialektisches Aufheben*, ein Rückgängigmachen und Überwinden der kühnen Umkehrung und Umwertung aller antiken Werte, die Paulus durch «Erfinden» des Symbols getätigt hat, das zum Siegeszeichen schlechthin wird: das «heilige Kreuz» bzw. «Gott am Kreuze» (Dionysos gegen den Gekreuzigten, Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: *Nietzsche*, hg. von dems., Darmstadt 1980, 288–322).

³ Zu Nietzsches früher Beziehung zu Jesus und zu seinem Jugendglauben vgl. E.Düsing: *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, 2. A. München 2007, 79–124; zum freigeistigen Jesusbild ebd. 125–198.

⁴ Xavier Tilliette: Das Bewußtsein Christi und die sechste Seligpreisung, in: *Communio* 17. Jg (1988), 392–401. Auch in Paul Gerhards Lied: «Wie soll ich dich empfangen ...» ist dieser soteriologisch und sympathetisch (vgl. Hebr 2, 17f) umfassende Sinn des Leidens Jesu ausgedrückt: «Nichts hat dich getrieben zu mir vom Himmelszelt als das geliebte Lieben, womit du alle Welt in ihrer «großen Jammerlast ... so fest umfängen hast» (5. Strophe).

⁵ Zu Nietzsches Duell mit Strauß, des näheren zur inkriminierten *Vivisektion* der Biographie des Gottmenschen Jesus und dazu, wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde, vgl. E.Düsing: *Nietzsches Denkweg*, 125–166.

⁶ Vgl. dazu Jörg Salaquarda: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: *Nietzsche*, hrsg. von dems., Darmstadt 1980, 288–322, bes. 302ff. Nietzsche übersieht in der Erlösungslehre des Paulus den Hintergrund des Liedes des leidenden Gottesknechts in Jes 52, 13 – 53, 12, bes. Jes 53, 5b: «Durch seine Verwundung wurde uns Heilung zuteil». Vgl. dazu Otfried Hofius: *Paulusstudien*, Tübingen 1989, 195ff.

⁷ Nietzsche exzerpiert und denkt weiter: Hermann Lüdemann: *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Kiel 1872. Vgl. Nietzsches konzentrierte Exzerpte KSA 9, 141–144, 154ff.

⁸ Zum Zusammenhang der theologischen und psychologischen Dimension vgl. Gerd Theißen: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983.

⁹ In der Forschung wird Paulus im Lichte seiner Selbstaussagen als Eiferer, Ehrgeiziger, ja sogar als Fanatiker angesehen (William Wrede: Paulus, in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, hrsg. von K.H. Rengstorff, 2. A. Darmstadt 1969, 4–97, v.a. 6–11). Albrecht Oepke nimmt an, daß der junge Paulus in Synagogen gegen Christen «das Feuer des Hasses» geschürt, aktiv in ihre Verfolgung eingegriffen und Stephanus sterben gesehen hat (Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus, in: *Das Paulusbild*, op. cit. 410–446, v.a. 426ff, 445f).

¹⁰ Nietzsche nennt Paulus eine «jener großen Immoralitäten», woran die Bibel reicher ist als man denkt (KSA 8, 605). Und Spinoza, so mutmaßt er, verübte in seiner *Ethik* ähnlich wie Paulus, – um sich zu emanzipieren von Selbstqual, – Rache am jüdischen Gesetz, mit dem Fazit, das Individuum könne tun, was es will (KSA 10, 253).

¹¹ Der oft wiederkehrende Refrain von der paulinischen *Zudringlichkeit*, sein mystisches Einssein mit Christus beanspruchend, klingt verdächtig nach einem Ressentiment Nietzsches gegen eine für ihn unerreichbare Nähe, die Paulus zu Jesus glaubte gefunden zu haben. – Zur paulinischen Mystik vgl. Martin Dibelius: Paulus und die Mystik, in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, 447–474. Dibelius sieht die paulinische «Mystik» dahingehend begrenzt, daß sie – in Abhebung von neuplatonischer Henosis – stets nur Christumystik, kein Einswerden mit Gott, sondern allein mit dem Mensch gewordenen Gott ist, also jüdischer *Gottesscheu* entsprechend, die des unendlichen Abstands von Gott und Mensch gewahr bleibt.

¹² Nietzsche will in seinem Programm, eine *Unschuld des Werdens* zu gewinnen, die Gleichsetzung von *Dasein* und *Schuldigsein* brechen, das drückende Modell des Richtens und Strafens überwinden. Er will seine frohe, von Gewissensnot und Verantwortungsdruck befreiende Botschaft lehren. Solche Überwindung nennt er mit hohem Pathos sein neues Evangelium, das verkündet: «Alles ist Unschuld!» (MA 105, 106, 107) In den Aphorismen «*Sieg der Erkenntnis über das radikale Böse*» und «*Unverantwortlichkeit und Unschuld*» (MA 56, MA 107) bereitet sich die Idee der Selbsterlösung des Ich ohne Gott durch sein Innwerden eigentlicher Schuldlosigkeit vor. Nietzsche nennt eine der «schönsten Erfindungen» des Christentums die Verheißung und Schenkung einer *zweiten Unschuld*, in der die verlorene restituiert wird (M 321). – Nietzsches Ziel ist eine *Liebe und Selbstliebe*, die aus Erbarmen entspringt. Hat jemand durch Selbsterkenntnis, die Gerechtigkeit gegen sich selbst ist, «genug an sich gelitten, sich selbst genug verletzt», so wird jene Liebe als ein wahres «Gnaden-Wunder» erlebt (KSA 8, 180). Reine Liebe heißt für Nietzsche, indem er die *Agape* umdeutet, frei sein vom Geist der *Rache*, auch an sich selbst. Sich als sündhaft verachtend, mißt ein Mensch solche bedingungslose Liebe zu sich Gott als Ursprung zu; sie ist in Nietzsches Analyse jedoch eine Liebe, mit der er im Grunde sich selbst liebt, die nur wegen ihrer Unbegehrlichkeit den Anschein *göttlicher Liebe* hat. Solche *freimütige Selbstliebe* ist für Nietzsche Kern wahren Christentums, des Evangeliums ohne Schale und Mythologie: «Aus Selbstverachtung wird Selbstbegnadigung!» (KSA 8, 180) In den Aphorismen: «*Von dem christlichen Erlösungsbedürfnis*» (MA 132–134), führt Nietzsche das Problem *anti-paulinischer*, rein humaner *Selbsterlösung* von MA 107 fort. Das Rätsel, wie es möglich sei, daß jemand, der sich selbst in allem *verachtet*, sich sündhaft durch und durch weiß (Rö 7, 18) und dennoch *liebt*, ist auf diese Art lösbar, wobei die wissenschaftliche Erklärung nicht die christlich-religiöse ist (KSA 8, 383).

¹³ In «*Vom Ursprung der Religionen*» (M 62) wird die Frage: Wie kann jemand seine Sicht als Offenbarung empfinden? beantwortet: Das Beseligende einer neuen, großen, «Welt und Dasein umspannenden Hypothese» überwältigt ihren Schöpfer so sehr, daß er deren Ursache seinem Gott

zuschreibt, das Hypothetische von ihr wegstreicht, sich zum Organ erniedrigt, jedoch seinen eigenen Gedanken als «Gottesgedanken» siegen läßt (vgl. KSA 14, 207; KSA 6, 339f). Das «Tasten an der neuen anderen Welt», so erklärt Nietzsche, – ähnlich wie Kant, der im *Streit der Fakultäten* übernatürliche Erfahrung als einen Widerspruch in sich selbst bestimmt (AA VII, 57ff), – sei eine Krankheit des Intellekts, kein Weg zur Erkenntnis. Der sublime Schwung, den eine Hypothese ihrem Urheber verleihe, beweise nichts hinsichtlich ihrer Wahrheit. Religiös Verzückte in ihrem enthusiastischen Gefühl, die Gottes Wahrheit und ihr eigenes Erfülltsein durch sie mit Händen zu greifen und mit Augen zu sehen wännen, demaskiert Nietzsche streng als solche, über die nur ihre «Phantasie Herr geworden» ist (KSA 9, 140).

¹⁴ Zu Nietzsches Ringen um die Theodizee und den erlittenen «Tod Gottes» s. E. Düsing: *Nietzsches Denkweg* (s. nota 3), 353–555; zur variierenden Gestalt des Gottesmörders und dessen Motivkomplex s. ebd. 473–495.

¹⁵ Insofern Nietzsche bei Paulus Calvins Gott der doppelten Prädestination und des «decretum horribile» präfiguriert sieht, folgt er Augustin, der in antipelagianischen Schriften erstmals diese Lesart von Rö 9 vertritt.

¹⁶ Nietzsche versteht sich als strengen Moralisten, der gern auch an biblische Topoi anknüpft. In der Bibel, die er von seinem Vater ererbt hat, deren fleißiger Gebrauch sich in den Anstreichungen bekundet, ist z.B. Rö 7,18 von Nietzsche deutlich markiert: «Ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes», dessen paulinischer Sinn in dem gern von ihm zitierten Wort Pascals vom Ich, das zu hassen – und nur Gott zu lieben – sei, mitgehalten ist. Die von Nietzsche aufgenommene Tradition nimmt in seiner Entlarvungspsychologie z.B. die Form des Verdachts an, unsere Sehkraft sei meist zu stumpf, um das verfeinerte Böse in uns wahrzunehmen (FW 53; vgl. MA 36). – Zur Höllenfahrt des Sicherkeins vgl. E. Düsing: «Heilige Selbstsucht» (Immoralismus) oder Sich-qualen-Lassen vom Himmel des Ideals (Hypermoralismus) bei Nietzsche, erscheint in: *Geist und Sittlichkeit. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas*, hrsg. von E./K. Düsing, H.-D. Klein, Würzburg 2009.

¹⁷ Vgl. dazu E. Düsing: *Nietzsches Denkweg* (s. nota 3), 459–473, zu den konträren Hypothesenreihen bes. 464f.

¹⁸ Nietzsche fürchtet, Gott sei Urheber grausiger Selektion. Die Nähe von Gott und Teufel wird für ihn durch seinen neuen darwinianischen Blick in die zynische Methode der Natur, höheres Leben durch millionenfaches Sterben zu erwirken, zum Dauerproblem. Vgl. dazu E. Düsing: *Nietzsches Denkweg* (s. nota 3), 201–269.

¹⁹ W. Wrede (s. nota 9) sieht als Verdienst des Paulus von weltgeschichtlichem Rang an, daß er den Jesusglauben aus der Enge einer messianisch jüdischen Gemeinde in die Weite der griechisch-römischen Kultur verpflanzt hat, daß er das Christentum als Erlösungsreligion, Jesus als den Welt-heiland und jüdische Geschichte als die ganze Welt umspannende *Heilsgeschichte* verstanden hat, die in *Heilstatsachen* gründet, daß nämlich Gott in Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung der Menschheit ein für alle Mal das Heil bereitet hat (op. cit. 90–97).

²⁰ Zu den Bedeutungsnuancen in Nietzsches spätem antichristlichen Gebrauch des Begriffs «Erlöser» s. Andreas Urs Sommer: *Friedrich Nietzsches «Der Antichrist»*. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000, 280ff. Zum einen geht es um den historischen Jesus, dessen psychologischen Typus Nietzsche rekonstruieren will, zum andern um den die Welt erlösenden Christus, den die Verkündigung des Paulus erfunden haben soll. Schließlich macht Nietzsche sich seit den frühen achtziger Jahren die wahrhaft antichristliche Maxime: *Erlösung vom Erlöser* zu eigen und sucht für sich eine rein innerweltliche, autotherapeutische, psychische Selbsterlösung.

²¹ So erklärt Feuerbach, die christliche Demut sei nur geheime Selbsterhebung. «Ja wohl; Gott ist nur die Peripherie ihrer Religion, der Mittelpunkt sind die Individuen selbst.» Sie erkennen einen Gott über sich an, – so erklärt Feuerbach sarkastisch den Mißbrauch des Namens Gottes für das Festhalten eines infantilen Narzißmus oder Omnipotenzwahns, – «um an ihm einen unendlichen Raum zu besitzen, in dem sie ihre beschränkte, besondere, erbärmliche Individualität ohne Störung ... bis in alle Ewigkeit hin ausdehnen und breitschlagen zu können.» Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, neu hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Bd 1, 12f.

²² Aus Lüdemanns Paulus-Buch (s. nota 7) hatte Nietzsche früher exzerpiert: «Das paradoxe Todes-schicksal ist der Knoten des Rätsels ... Zunächst stritt der Tod Christi *gegen* die Messianität: aber das Wunder bei Damaskus bewies sie.» (KSA 9, 154f)

²³ In großen erfinderischen Geistern, von denen alle Wertschätzungen ausgehen, so schwärmt Nietzsche, liegt eine Fülle von Konzeptionen, gleichsam ein Spiel von Gestalten. Die Abhängigkeit der «niederen Naturen» von ihnen ist unsäglich groß. Paradigmatisch führt er – bedeutsam in einem Atemzug, so wie er das Christentum Platonismus fürs Volk nennt (KSA 5, 12) – *Platon und das Christentum* an und fügt die Pointe zu: Paulus wußte kaum, *«wie sehr* alles in ihm nach Platon riecht! (KSA 11, 161f). Worin mag Nietzsche solche Nähe finden? Da er in seinem Programm des *«umgedrehten Platonismus»* (KSA 7, 199) am Leitfaden des Leibes als einer anderen großen Vernunft (*Zarathustra*) zu denken unternimmt, ist er auf Anti-Leibliches bei Platon und Paulus gespitzt. Paulus, so Nietzsche pointiert, nahm sein Leibliches wie eine überwundene und abgetane Täuschung; denn der Glaube von Philosophen und Religiösen gilt der «Autorität des Geistes» (KSA 11, 565f). Nietzsche kann sich gut berufen auf die paulinische Unterscheidung (Rö 7, 22ff) zwischen dem *äußeren Menschen*, der verfällt, und dem *inneren*, der im Pneuma stetig erneuert wird (2 Ko 4, 16f), ebenso auf des Paulus Darlegung des sehnächtigen Seufzens, daß wir wünschen, unsere sterbliche Leibeshütte möge überkleidet werden vom himmlischen Leben (2 Ko 5, 1–10).

²⁴ Jörg Salaquarda betont, daß Nietzsches Wort: «Der Gekreuzigte» *nicht* als Symbol für den historischen Jesus, sondern für den dogmatischen, paulinischen Christus steht (Dionysos gegen den Gekreuzigten: 296, 300, 317).

²⁵ Ein beträchtlicher Zornaffekt des Graecophilen gegen Paulus spricht sich schon 1880 auf surrealistische Art aus: «Der Selbstmord ausgeübt an einer ganzen Epoche ... – alles soll todt sein» und vergessen! (KSA 9, 167).

²⁶ S. dazu Thomas Söding: *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie*, Stuttgart 1992, 104–144 und ders.: Gottesliebe bei Paulus, in: *Theologie und Glaube*, 79. Jg, 3/ 1989, 219–242.

²⁷ J. Salaquarda («Der Antichrist», in: *Nietzsche-Studien* Bd 2, 1973, 91–136, 126) mildert die Schroffheit dieser Äußerungen durch Hinweis auf Nietzsches großen Zorn auf Schopenhauers Verteufelung der Sexualität. Sonach verdamme Nietzsche die christliche Ethik, indem er sie mit dem Denunzieren des Geschlechtstriebes gleichsetze.

²⁸ Zu Nietzsches Darwinismus als Selbstexperiment der Menschheit s. E. Düsing: *Nietzsches Denkweg*, 304–350.

²⁹ Zu Nietzsches Absicht, einen *Vernichtungsschlag* gegen das *Christentum*, ja ein «Attentat ohne die geringste Rücksicht auf den Gekreuzigten» führen zu wollen, s. Briefe und Briefentwürfe aus der Zeit im Spätherbst 1888 (KSB 8: 482, 500ff, 512), die allerdings pathologisch überschattet sind von Omnipotenz-Phantasien Nietzsches über die Wirkung seiner Lehre als «*Weltgericht*» und von sich als Nachfolger des «*alten Gottes*», der «abgedankt» hat oder «abgeschafft» wurde (KSB 8: 510, 522).

³⁰ Vgl. Peter Köster: *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)*, Berlin/ New York 1998, 87–95; s.a. ders.: *Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe*, Meisenheim a.G. 1972; und ders.: *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, in: *Nietzsche-Studien* Bd 10/11 (1981/82), 615–685. Nietzsches Abheben auf die eschatologische Bedeutung seiner Selbstbenennung: «*der Antichrist*» wird auch von H.U. Sommer hervorgehoben (*F. Nietzsches «Der Antichrist»*, s. nota 20, 688f, Thesen 24 und 36).

³¹ S. dazu A.U. Sommer (s. nota 20), *passim*.

GREGOR MARIA HOFF · SALZBURG

DIE PAULINISCHE INVERSION

*Die dekonstruktiven Paulus-Lektüren Slavoy Žižeks
und Giorgio Agambens*

Das Jahr 2009 offeriert eine bemerkenswerte Konstellation des öffentlichen Gedächtnisses. Während die katholische Kirche auf Paulus hinweist und das theologische Profil des Apostelfürsten als kritisches Korrektiv für das 21. Jh. markiert, wird weltweit an Charles Darwin erinnert.¹ Die Diskussion um die «neuen Atheismen» nimmt in diesem Zusammenhang neue Fahrt auf.

Am Schnittpunkt der entsprechenden diskursiven Formationen lässt sich ein überraschendes Interesse gerade von atheistischer Seite an den Texten des Paulus feststellen.² Dabei erweisen sich die Paulus-Lektüren atheistischer Theoretiker wie Slavoy Žižeks sowie Giorgio Agambens als doppelte Prüfsteine: Sie fordern die christlichen Auslegungen des Corpus Paulinum ebenso heraus wie umgekehrt die eingübten atheistischen Positionsbestimmungen. Zum einen werden irritierende, provokative und damit auch anregende Interpretationen der paulinischen Briefe angeboten, die sich von den Standards historisch-kritischer Exegesen lösen und damit anfechtbar erscheinen, aber auch eine produktive Faszination auslösen. Paulus wird hier nämlich mit einem kulturkritischen Auge gescannt. Das Bild, das entsteht, erlaubt es, ihn in seiner kritischen Bedeutung für die Gegenwart des religionspolitisch aufgeregten 21. Jahrhunderts neu und anderes lesbar zu machen. Diese schöpferische Aufnahme paulinischer Gedanken durch atheistische Philosophen adressiert damit zum anderen eine bohrende Frage an die religionskritischen Entfesselungskünstler à la Dawkins und Co. Deren Zugriff auf religiöse Vorstellungen erscheint vor dem Hintergrund eines Žižek und Agambens als merkwürdig leblos – wohl weil ihre Argumente vor allem aus dem 19. Jahrhundert stammen. Als Wiedergänger originellerer Kritiker müssen ihre intellektuellen Physiognomien wohl zwangsläufig blass erscheinen.

Statt polemischer Attacken auf religiöse Bekenntnisse, die ihrerseits konfessorisch angelegt sind, suchen demgegenüber Žižek und Agambens die kulturelle Bedeutung jenes Glaubens aufzufassen und säkular zu bestimmen,

GREGOR MARIA HOFF, geb. 1964, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Salzburg. Obmann der Salzburger Hochschulwochen.

den in seinen grundlegenden Koordinaten eben Paulus von Tarsus vermessen hat. Gerade weil sie nicht an den Gott glauben, der das Magnetfeld der paulinischen Theologie bildet, können sie entscheidende theologische Ideen sezieren und im eigenen theoretischen Interesse einsetzen.

1. Paulus oder Die Leerstelle in Gott: Slavoy Žižek

Der slowenische Philosoph Slavoy Žižek bezieht sich in seinem Entwurf einer materialistischen Philosophie über «Das Christentum zwischen Perversion und Subversion»³ immer wieder auf Paulus. Er ist der «Leninist» des Christentums, er hat es institutionalisiert, indem er es als eine revolutionäre theologische Wissensform entwickelte.⁴ Weil er dem historischen Jesus nie begegnete, konnte er aus ihm den Stellvertreter Gottes machen, der sich in dieser Repräsentanz nicht mehr von ihm trennen ließ. Christus ist der Schlüssel zu aller Wirklichkeit. In ihm wird der Mensch zum Aspekt der Realität Gottes, indem er ganz auf seine Seite gezogen wird, ohne darum seine Menschlichkeit zu verlieren. Der paulinische Universalismus seiner Christologie erlaubt diesen Schluss: «Wir sind nur dann eins mit Gott, wenn dieser nicht mehr eins ist mit sich selbst, sondern sich selbst aufgibt, den radikalen Abstand «verinnerlicht», der uns von ihm trennt. Unsere radikale Erfahrung der Trennung von Gott ist genau jenes Merkmal, das uns auch mit Ihm vereint... (N)ur dann, wenn ich den unendlichen Schmerz der Trennung von Gott erlebe, teile ich eine Erfahrung mit Gott selbst (Christus am Kreuz).»⁵

Die christologische Deutungsinitiative des Paulus wird für Žižek zu einer Möglichkeit, etwas Unsagbares zur Sprache zu bringen und das damit verbundene Problem eines unendlichen Mangels unserer Existenz zugleich einer Lösung zuzuführen. Indem Jesus am Kreuz stirbt, ist Christus das Leben. In dieser Spannung entdeckt Žižek «das Zeichen der ontologischen Unvollständigkeit der Realität selbst (was wir als solche erfahren)».⁶

An einem zentralen Punkt christlicher Selbstauffassung übersetzt Žižek diesen paulinischen Impuls: an der Trinitätstheologie. Sie war immer schon ein Stein des interreligiösen Anstoßes und atheistischer Kritik. Für Žižek stellt das trinitarische Denken eine überaus leistungsfähige Grammatik dar. Sie erlaubt die Verbindung des Einen mit der ihm eingeschriebenen Differenz, also dem Vielen. Das Dreieine trägt die Differenz in sich selbst aus, weil es als Absolute das Nicht-Absolute einschließt: theologisch gesprochen seine Schöpfung. Konsequenter Monotheismus muss dem einen Raum geben, also dem Ort der «Nicht-Koinzidenz des Einen mit sich selbst, mit seinem eigenen Ort.»⁷ Das Absolute lässt sich also in seiner Differenz zum Kontingenten nur dann angemessen fassen, wenn es der Differenz mächtig ist. So weit, so gut. Sie kann ihm aber nicht äußerlich

bleiben – und das hält auf eine christologische Erweiterung zu. Nur der Gott, der sich auf die Zeit seiner Schöpfung einlässt, der also Mensch wird, bleibt ihr nicht noch einmal ohnmächtig ausgeliefert. Das wäre der Fall, wenn die Welt einen Gott ausgelagerten Raum beanspruchte. Dann bliebe sie eine Größe über ihn hinaus, nämlich jenseits von ihm. Žižek setzt an dieser Stelle nach: «Die Lehre aus der Dreieinigkeit ist, daß Gott völlig mit der Lücke zwischen Gott und Mensch koninziert, daß Gott diese Lücke *ist*; dies ist Christus, nicht der jenseitige Gott, der vom Menschen durch eine Lücke getrennt ist, sondern die Lücke als solche, die Lücke, die gleichzeitig Gott von Gott und den Mensch vom Menschen trennt.»⁸

Man steht vor einem bemerkenswerten intellektuellen Urteil und einem noch interessanteren Vorgang, der es ermöglicht. Der trinitarische Monotheismus wird hier als letztlich einzig adäquate Denkform unserer Wirklichkeit entwickelt – mit Konsequenzen für unsere derzeitigen religionspolitischen Debatten, die sich um Fundamentalismus, Pluralismus und Relativismus drehen und ein atheistisches Absprungbrett bieten. Er setzt aber auch praktische Folgen für die Rekonstruktion unserer alltäglichen Kommunikationsverhältnisse frei, die sich mit diesem Modell einer hermeneutischen Differenzeinheit analysieren und möglicherweise auch therapieren lassen. Das gilt gerade dort, wo man sich auf die Verschiebung der Verhältnisse von Macht und Ohnmacht einlässt – ein ursprüngliches Motiv gegenwärtiger Religionskritiken. Wer nun aus theologischen Gründen jede Macht der Welt relativieren kann, und zwar indem er sie nicht noch einmal gewaltsam aufheben muss, weil sie letztlich bereits der Macht Gottes unterliegt, vermag tolerant zu sein. Er kann den Anderen als Anderen annehmen, weil die Differenz zwischen den Menschen in der Differenz Gottes selbst aufgehoben ist. Wenn dieser Gott sich selbst in der Ohnmacht offenbart, ist dann aber kein Geheimnis jenseits dieser *Selbstverwirklichung* Gottes mehr anzunehmen. Mit anderen Worten: «Gott offenbart nicht seine heimliche Macht, sondern lediglich seine Ohnmacht.»⁹

Das alles ist immer noch Žižek. Sein nachgeschobenes «lediglich» führt dabei auf den eigentlichen Punkt. Es lässt sich atheistisch gegenlesen, während es christlich doch auf die eigentliche Macht Gottes verweist: auf seine hingebungsvolle Liebe. An dieser Stelle geht es nun nicht um einen apologetischen Schlagabtausch. Aufschlussreicher erscheint vielmehr das gekennzeichnete Theorieensemble, das nicht länger von der Glaubwürdigkeit einer *eigentlich* gemeinten Rede vom dreieinen Gott abhängt. Žižek nimmt damit vom Zentrum christlicher Credoarbeit Besitz. Indem er sie auf fremde Proben stellt, entzieht er ihr zugleich hinter ihrem Rücken jede Rechtfertigungsbasis. Das Attest, hier ziehe ein religiöses Bein hinter dem aufgeklärten Stand der Dinge nach, muss nicht mehr eigens aufgesetzt werden. Trinitätstheologie, die sich unter anderen Theoriebedingungen

bewährt und damit eine andere Gestalt annimmt, büßt ihr exklusives Recht ein. Folgerichtig geht sie als ein Modell unter vielen Erklärungsansätzen für unsere Wirklichkeitsverhältnisse ein. Für Žižek besitzt sie besondere Explorationskraft – nur dass sie nicht länger als Ausdruck einer Gotteswirklichkeit gelten kann: «Vielleicht besteht die eigentliche Leistung des Christentums darin, daß es ein liebendes (unvollkommenes) Wesen in den Rang Gottes, das heißt der Vollkommenheit schlechthin erhebt. Darauf beruht der Kern der christlichen Erfahrung.»¹⁰

Das Christentum besteht damit auf der einzigartigen Würde des Menschen. Mit Žižek ist sie im Zuge einer konsequenten Profanisierung des ursprünglichen metaphysischen Gedankens freizulegen. Nicht die Rückführung auf den großen Anderen im Hintergrund, also nicht die auf Gott reduzierbare Ebenbildlichkeit des geschaffenen Menschen wäre die entscheidende Appellationsinstanz. Vielmehr der Raum der Differenzen, die sich mit der Schöpfung und der Figur des göttlichen Schöpfers abzeichnet.

Žižeks paulinisch informierter Atheismus setzt den Signifikanten *Gott* als Bestimmung des Unbestimmbaren ein, als Chiffre einer unausfüllbaren Leere in der Wirklichkeit, die sich in den Politiken des menschlichen Begehrens durchsetzt. Sie kommen nie an ein Ende, sie bleiben auch im exzessiven Genuss unerfüllt, sie laufen als solche leer. Auch dafür bietet der Kreislauf der Liebe im trinitarischen Gottesformat eine Sprache an. Sie entfaltet eine reine Differenz noch jenseits jeder letzten Totalisierung.

Das Christentum zeigt für Žižek in diesem Zusammenhang seine unverzichtbare Bedeutung. Nur dass sie auf dem Gedanken des Todes Gottes basiert, den Žižek als konsequenter Materialist – jenseits des szientifischen Naturalismus als einer Totalisierung des Gegebenen – *metaphysisch* auf die Spitze treibt. Am Schluss seiner materialistischen Theologie «Die Puppe und der Zwerg» blendet er das Theaterstück «The Man Who Sued God» ein, in dem ein Mann in einem Sturm sein Boot verliert. Die Versicherung weigert sich, den Schaden zu übernehmen, weil es sich um höhere Gewalt handelt: einen «Act of God». Das nimmt die Gegenpartei beim Wort. Gott hat das Boot zerstört, also müssen seine Priester für ihn haften, was diese in die Enge treibt. Entweder sie geben ihre irdischen Stellvertretungsansprüche oder die himmlische Existenz Gottes auf.

Žižek zieht daraus seinen eigenen Schluss, und er bringt seinen Atheismus auf den Punkt: «Diese *reductio ad absurdum* verdeutlicht, was mit dieser Logik grundsätzlich nicht stimmt: Sie ist nicht *zu* radikal, sondern sie ist nicht radikal *genug*. Die eigentliche Aufgabe besteht nicht darin, von den Verantwortlichen eine Entschädigung zu erhalten, sondern ihnen jene Position zu nehmen, die sie zu Verantwortlichen macht. Statt von Gott (oder der herrschenden Klasse oder wem auch immer) Entschädigungen zu verlangen, sollte man lieber die Frage stellen: Brauchen wir Gott wirklich?»¹¹

Nimmt man die theologische Bedeutung der unabgeholten Differenz in Gott ernst, ergibt sich eine Gegenfrage: Lässt sich nach Gott in der Ordnung des Begehrens fragen, wenn – mit Žižek – die Logik der Totalisierung erst einmal gebrochen wurde? Inkarnation als Weltraum des entzogen gegenwärtigen Gottes, der im Menschen als Mensch auftritt – mehr als nur bloßer Gedanke, der vorab alles auf sich reduziert, sondern das Ereignis einer unabweisbaren Erfahrung: ein solcher Gott löst die Fesseln unserer Wünsche, da er ihnen zuvorkommt. Giorgio Agamben, von dem sich Žižek kritisch absetzt, weil dieser die Differenz totalisiert¹², führt an diesem theologisch entscheidenden Punkt eine markante *messianische* Differenz ein, nämlich die eschatologische Korrektur unserer Politiken des Begehrens: «Der Messias kommt wegen unserer Wünsche. Er trennt sie von den Bildern, um sie zu erfüllen. Oder eher, um zu zeigen, daß sie schon erfüllt sind. Was wir uns eingebildet haben, haben wir schon bekommen. Unerfüllt – bleiben die Bilder des Erfüllten. Aus den erfüllten Wünschen baut er die Hölle, aus den unerfüllbaren Bildern den Limbus. Und aus dem eingebildeten Wunsch, dem reinen Wort, baut er die Seligkeit des Paradieses.»¹³

Der Messias durchbricht die chronologische Ordnung der Zeit. Er bindet die Gegenwart an die Vergangenheit, indem er unsere Wünsche auf die Probe stellt und richtet. Insofern kommt er *wegen unserer Wünsche*. Er unterscheidet zwischen dem, was wir wollen, und den Bildern der Erfüllung. Die Bilder stammen von uns, Projektionen; ihre Erfüllung liegt nicht in unseren Händen. Die Wünsche, die wir uns verwirklicht haben, halten nicht auf Erlösung zu, sondern führen geradewegs in die Hölle unserer Egoismen; in die Hölle unserer Ausgrenzungspolitiken, mit denen der Mensch den anderen Menschen vom selbst gemachten «Glück» ausschließt; in die Hölle der utopischen Bilder, sei es vom Menschen, sei es von der Gesellschaft, sei es von Gott. Erst der Wunsch als das, was wir selbst sind und was wir in uns *eingebildet* haben, befreit zu einer Seligkeit, die sich so wenig herstellen lässt wie das Glück, das in Märchen durch Zauberei entsteht.¹⁴ Agambens Messianismus spielt mit dieser letzten Differenz des Unwahrscheinlichen und fügt ihr jene atheistische Note des Unglaubens zu, die er mit Žižek teilt. Beide verbindet der Materialismus, der auf unterschiedliche Weise zu dem Gott führt, der *unmöglich* bleibt. Das bedeutet das Gegenteil von Totalisierung.

Das Unmögliche ist für das Christentum, und zwar kreuzestheologisch mit Žižek wie messianisch mit Agamben, der Raum der Gottesbestimmung. Hier offenbart sich, was Menschwerdung in einem strengen Sinn meint. Der christliche Schöpfergott der Inkarnation ist Materialist, der die Geschichte mit ihrer ganzen Herausforderung zur Theodizee und zur Anthropodizee in sich aufnimmt, indem er sich ihr aussetzt. Weil er *Beziehung* ist und sie eröffnet. Weil – trinitätstheologisch – nichts in der Welt jenseits von Beziehung *wirklich* ist. Gott ist dann nicht die *Verwindung* der Geschichte.

Im Gegenteil: Anders als im *Prozess* der Welt, ganz materialistisch und deshalb ganz *transzendent* (man denke an das chalkedonensische *ungetrennt und unvermischt*), weil Materie nie bloß sie selbst ist, eine letzte Identität mit sich selbst (sondern geworden, entstehend, verweisend), kann Gott nicht bestimmt werden. Umso schärfer klingt eine Frage im Ohr: *Warum nicht nichts?*

2. Paulus oder Der messianische Rest: Giorgio Agamben

Giorgio Agamben greift diese Frage anders auf. Er untersucht die modernen Politiken der *Vernichtung*, der Annihilierung des Menschen. Was treibt den Menschen dazu, Anderes zu Nichts zu machen? Die Macht, den Tod zu geben, wendet die göttliche *creatio ex nihilo* in die menschliche Adaption, die Leere der Welt und der Existenz zu kennzeichnen – im *homo sacer*¹⁵, im Muselmann.¹⁶

Agamben denkt von diesem Nullpunkt der Annullierung des Lebens aus, in der sich, paradox, die Biopolitik der Moderne zeigt. Sie produziert das Leben, indem sie es organisiert, verwaltet und zur Verfügung stellt – und zwar für das Wissen wie für die Politik. Das Leben, das informationstechnologisch gläsern wird, kann eingesetzt und konsumiert werden.¹⁷ Entsprechend nutzen Wirtschaft, Versicherungen und auch der Staat unsere Daten, um von ihnen zu profitieren: ökonomisch wie sicherheitstaktisch. Das einsichtige Leben ist aber auch das manipulierbare. Zur Verfügung gestellt, finden sich jederzeit die Mechanismen, über es zu verfügen und es zu enteignen. Es für einen höheren Zweck oder die eigenen Interessen einzusetzen. Es entsteht ein Zwischenraum des Lebens, der einerseits den Menschen systemisch integriert, indem er zum Gegenstand der Aufmerksamkeit und möglicherweise auch der sozialen Fürsorge wird, der andererseits aber genau damit zum bloßen Objekt wird, dessen man sich annehmen kann und darf. Der Mensch wird zum Exemplar seiner Anwendungsfälle. Seine Autonomie schmilzt zusammen, weil seine Freiheit nicht nur faktisch durch die Regulierungsmaßnahmen anonymer Gesetze definiert wird, sondern weil seine Souveränität einer fremden Souveränität überstellt ist, die über ihn verfügt. Ob das Flugzeug, in dem hunderte Passagiere sitzen, abgeschossen wird, hängt an der Regelung einer notwendig erscheinenden Ausnahmesituation, deren Druck auch die Souveränität derjenigen beschneidet, die das Kommando haben.¹⁸ Im Flugzeug entsteht ein menschlicher *Rest*. Er gehört zur Menschheit und wird von ihr im Augenblick der Entscheidung darüber, was mit der Maschine geschehen soll, aussortiert. Es geht in diesem Moment um die Menschheit, die diejenigen, die sie vom Leben ausschließt, auf diese Weise in ihre Gemeinschaft einschließt – aber auf eine Weise, dass sie sie verloren gibt, um ihnen einen Ort im Leben *für das Leben* der Überlebenden anzuweisen.

«Der Rest ist also weder das Ganze noch ein Teil von ihm, sondern bedeutet die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil, mit sich selbst und untereinander identisch zu sein.»¹⁹

Diesen Gedanken findet Agamben bei Paulus. Sein Brief an die Römer erlaubt jene Relecture der modernen Ausschließungsmuster des Lebens vom Leben, die Agamben eigenwillig mit seinem antiken Gewährsmann verbinden. Beide denken im Horizont einer notwendigen Erlösung, die von unterschiedlichen Standpunkten aus etwas Unmögliches voraussetzt. Bei Paulus ist es einerseits die Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, in dem sich zugleich der bleibende Bund Gottes mit Israel dokumentiert. Andererseits ist es die Unmöglichkeit des am Kreuz offenbarten Messias, der das, was *ausgeschlossen* ist, als Ort der Selbstbestimmung Gottes behauptet. Bei Agamben liegt die Unmöglichkeit in der biopolitischen Diktatur von einschließenden Ausschließungsverfahren, die sich nicht per Dekret abstellen lassen. Sie öffnen den Blick für ein Leben ohne jene Annihilierungen des Menschen, die auftreten, wo der Mensch vom Menschsein ausgrenzt. Diese Perspektive aber verführt zur politischen Utopie, zur Herstellung des neuen Menschen, die dem *Bann* des Lebens als Projekt verfällt. Und so hat der Ausbruch aus einer aporetischen Wirklichkeit etwas Katastrophisches oder Eschatologisches, wie es Walter Benjamin und Theodor W. Adorno mit der Figur des Messias verbanden – ohne an seine *religiöse* Wirklichkeit glauben zu können. Ins Profane verwandelt, nimmt das Messianische die Bedeutung einer materialistisch transformierten Macht an, die jenseits der Vergangenheit eines alten Glaubens und der Zukunft einer ausstehenden, aber möglichen Hoffnung steht. Vielmehr eröffnet sich mit dieser Figur die katastrophische Struktur der Gegenwart selbst.

In einer subtilen philologischen Rekonstruktion kann Agamben plausibel machen, dass Paulus für Benjamins *geschichtsphilosophische Thesen* Pate stand. Genauer: dass er die Rolle jenes Zwergs im materialistisch-theologischen Schachspiel einnahm, das auch Slavoj Žižeks Essay seinen Titel lieh.²⁰ Den entscheidenden Ansatzpunkt findet Agamben dafür in der paulinischen Konstruktion des Messianischen, und sie verfolgt er mit eigenen theoretischen Interessen. Das Messianische richtet nämlich einen eigenen Ort und eine eigene Zeit in der Wirklichkeit ein. Es implantiert eine eigene Logik, die einen eigenen sprachlichen Modus verlangt: die «Erfordernis».²¹ Diese Modalität bezeichnet einen Raum jenseits von Unmöglichem und Möglichem, von Kontingentem und Notwendigem. Vielmehr konzentriert sie diese Modi in ihrem problematischen Überhang, also in dem, was aus ihnen resultiert, was einen *Rest* erzeugt, was *gefordert* ist. Agamben verdeutlicht das mit dem Leben des Fürsten Myschkin aus Dostojewskijs Roman «Der Idiot».

«Die Erfordernis ignoriert die Kontingenz nicht, noch versucht sie, sie zu exorzieren. Sie sagt im Gegenteil: Obwohl dieses Leben *de facto* völlig vergessen wurde, fordert es, unvergeßlich zu bleiben.»²²

Der Raum, der die Lebenden von den Toten trennt, wird auf diese Weise neu vermessen. Man muss sagen, dass die Toten den Lebenden vorausgehen, weil sie sie verpflichten.

«Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr.»²³

Angeichts des Nichts *muss es möglich werden*, dass nicht verloren geht, was unvergesslich bleiben muss. Das aber kann nicht die Aufgabe des Historikers sein. Er kann nichts als das Nichts archivieren. Die katastrophische Figur der Zeit tritt in dieser Perspektive zu Tage. Sie gewinnt ihre ureigene Gestalt in den Untergängen einer Geschichte, die sich als messianische Erfordernis bestimmt. Sie stellt die Wirklichkeit in das Licht notwendiger Inversionen.²⁴ Sie entziehen sich jedoch einschlägigen politischen Maßnahmen, weil das messianische Denken die Handlungssubjekte einer eigenen Annullierung unterzieht. Agamben liest Paulus auf dieser Linie biographisch im Blick auf seinen eigenen radikalen Identitätswechsel. Zugleich entdeckt er in den paulinischen Briefen eine Logik der Umstellung, der Inversion, die sich gerade im messianischen Ruf vollzieht.²⁵ Sie hängt am *messianischen Ereignis*, paulinisch also an der Konfrontation mit dem auferweckten Gekreuzigten, der ihn zum Apostel beruft. Dieser Ruf enteignet den Gerufenen. Was er hat, muss er haben, *als ob er nicht hätte*. Er wird so berufen, dass die eigene Identität nun in der Verfügungsmacht eines anderen steht – er wird zum *Sklaven*, zum *Ausgesonderten*. Und was den Berufenen von anderen unterscheidet, löst sich zugleich auf: die Differenz zwischen Juden und Heiden wird eingezogen.

«Diese Bewegung ist für den Apostel aber zuallererst eine Annullierung: «Die Beschneidung ist nichts, und die Unbeschnittenheit ist nichts.» Was nach dem Gesetz aus dem einen einen Juden und aus dem anderen einen *goj*, aus dem einen einen Sklaven und aus dem anderen einen Freien machte, wird durch die Berufung nichtig. Warum aber in diesem Nichts bleiben?»²⁶

Die Antwort liegt in der Bedeutung des Rufs. Das messianische Ereignis liegt in der Aufhebung der gezogenen Grenzen, für die Agamben – in unzulässiger Engführung der Thora – das Gesetz als objektiven Ausdruck nimmt. Das Gesetz legt fest, was geschieht, und schafft klare Identitäten, die sich in allen Rechtsverfahren mit zugewiesenen Rollen und deren realen juristischen Konsequenzen abbilden. Das messianische Ereignis überholt diese Rechtspolitik, «denn die Gestalt dieser Welt vergeht» (1 Kor 7,31). Das erlaubt zu gebrauchen, ohne zu besitzen – womit alle Rechtsansprüche in eine andere Sphäre versetzt werden. Religion und Recht, darauf weist Agamben immer wieder hin, bilden etymologisch, religionshistorisch und machtpolitisch eine komplexe Einheit. Sie wird einer gnadentheologischen Inversion unterzogen, die deren bleibende Bedeutung nicht ausblendet, sie

aber neu aufrichtet. Denn Gnade meint «eine unentgeltliche Leistung, die von den obligaten Fesseln der Gegenleistung und des Befehls frei ist.»²⁷

Zu haben, als habe man nicht, läuft auf eine Transformation der Rechtsordnung und der eigenen Identität hinaus; auf Selbstübergabe, wie sie sich in der paulinischen Erfahrung des messianischen Ereignisses durchsetzt. Dem entspricht der Glaube des Paulus. Er spricht immer von *Christus Jesus*, also vom *Messias Jesus*.

«Es ist, als ob es für Paulus zwischen Jesus und Messias keinen Raum für die Kopula *ist* gäbe. 1 Kor 2,2 ist charakteristisch: «Denn ich vermeinte nichts unter euch zu wissen außer Jesus Messias»: Er weiß nicht, daß Jesus der Messias *ist*, er kennt nur *Jesus Messias*... Paulus glaubt nicht, daß Jesus die Eigenschaft besitze, der Messias zu sein: Er glaubt an «Jesus Messias» und Schluß. Messias ist kein Prädikat, das dem Subjekt Jesus hinzugefügt werden könnte, sondern etwas, das untrennbar von ihm ist, ohne deshalb einen Eigennamen zu bilden. Und dies ist der Glaube des Paulus: eine Erfahrung des Seins jenseits sowohl der Existenz als auch der Essenz, jenseits sowohl des Subjekts als auch des Prädikats. Ist dies aber nicht genau das, was sich in der Liebe ereignet? Die Liebe erträgt keine Prädikationen und hat nie eine Qualität oder eine Essenz zu ihrem Gegenstand... Jedes Sagen von *ist* fällt von der Liebe ab... Die Liebe kennt keine Gründe – deswegen ist sie bei Paulus eng mit dem Glauben verbunden».²⁸

Das messianische Ereignis mutet Paulus eine biographische Inversion zu, in der sich zugleich die Inversion der Welt zeigt.²⁹ Sie kommt nicht als eine nächste Zeit³⁰, sondern ist Aspekt der Jetztzeit, ihr katastrophischer Modus und soteriologischer Index – ihre *Erfordernis*. Das ist der Nullpunkt der Geschichte und des Menschen, kein identifizierbarer Start, keine Begründung einer neuen Identitätspolitik, sondern die andauernde messianische Berufung. Im Anschluss an eine Beobachtung Gershom Scholems spitzt Agamben diese Überlegung eschatologisch zu: «Das hebräische Verbal-system unterscheidet die Verbformen nicht so sehr nach Zeiten (Vergangenheit und Zukunft), als vielmehr nach Aspekten: abgeschlossen (in der Regel mit Vergangenheit wiedergegeben) und unabgeschlossen (wiedergegeben in der Regel mit dem Futur). Aber wenn man vor eine Form des Abgeschlossenen ein *Waw* setzt (das daher invers oder konvers genannt wird), verwandelt es sich in Unabgeschlossenens und umgekehrt. Gemäß der scharfsinnigen Beobachtung Scholems (an die sich Benjamin viele Jahre später erinnern sollte) ist die messianische Zeit weder das Abgeschlossene noch das Unabgeschlossene, weder die Vergangenheit noch die Zukunft, sondern deren Inversion.»³¹

Ihren Sinn hat dieses messianische Ereignis in der Aufhebung der Grenzen, mit denen Menschen ausgeschlossen werden. Agamben verdeutlicht dies, über eine Spur Walter Benjamins vermittelt, mit dem antiken *Schnitt*

des Apelles. Im Wettkampf der Künstler zeichnet Protogenes die feinste Linie, die sich vorstellen lässt. Apelles aber kann sie noch einmal teilen. Dieser Schnitt *zerschneidet die Teilung selbst*.³² Die messianische Identität hebt die Trennung zwischen Jude und Nicht-Jude in der Weise auf, dass sie sich als distinkte Identitäten gegenüber stehen. Dennoch muss ihre Differenz benannt werden. Allerdings trennt sie den Unterschied zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen auf: wer wahrer Jude und wahrer Christ ist, lässt sich nur im Geist feststellen und also nicht *identifizieren*.

Hier zeigt sich nun die eigentliche Bedeutung des paulinischen Messianismus. Sie hebt die Teilung nach dem Gesetz auf³³, mit der sich Israel von den Völkern nicht nur unterscheidet, sondern in der Gestalt der Auserwählung trennt. Der messianische Schnitt des Apelles, der zwischen Juden dem Fleisch und dem Geist nach unterscheidet (Röm 2,28f.), trennt diese Trennung auf.

«Das bedeutet, daß die messianische Teilung in die große nomistische Teilung der Völker einen Rest einführt, daß also Juden und Nichtjuden konstitutiv «nicht alle» sind. Dieser «Rest» ist nicht etwa eine meßbare Zahl oder ein positives und substantielles Überbleibsel, das allen vorhergehenden Teilungen entsprechen würde und das, man wüßte nicht wie und warum, in sich die Fähigkeit trüge, alle Differenzen zu überwinden. Aus einer epistemologischen Perspektive geht es eher darum, die zweipolige Einteilung Juden/Nichtjuden zu überschreiten, um auf diesem Weg zu einer neuen Logik vorzudringen, einer Art intuitionistischen Logik wie etwas derjenigen, die Cusanus in seinem *De non aliud* einführt und die über die Opposition A/Nicht-A hinausgeht und ein Drittes zuläßt, das die Form einer doppelten Negation annimmt: nicht Nicht-A... Wer im messianischen Gesetz ist, ist nicht-nicht im Gesetz.»³⁴

Es entsteht also kein neuer rechtsfreier Raum, der den Zugriff auf den Menschen gestattet. Vielmehr erschließt das messianische Denken eine neue Wissensform von Politiken der Einschließung, die eine eigene *Erfordernis* darstellen. Sie beruhen auf einer Durchkreuzung identitätspolitischer Festlegungen, die einen anderen Blick auf den Menschen erlauben. Für Agamben wird er angesichts des Lagers als biopolitischem Programm der Moderne notwendig. Angesichts der Annullierung des Menschen durch den Menschen. Angesichts des Muselmanns, dem der letzte Rest an Menschlichkeit genommen scheint und der gerade darin etwas *Unvergessliches* sein muss.

«Wenn der Mensch das Unzerstörbare ist, das unendlich zerstört werden kann, so bedeutet dies, daß es keine menschliche Essenz gibt, die zerstört oder wiedergefunden werden könnte, daß der Mensch ein Wesen ist, das sich selbst unendlich fehlt, das immer schon von sich selbst getrennt ist. Wenn aber der Mensch das ist, was *unendlich* zerstört werden kann, so be-

deutet dies auch, daß jenseits dieser Zerstörung und in dieser Zerstörung immer ein Rest übrig bleibt, daß der Mensch dieser Rest ist.»³⁵

Mit Agamben wird der paulinische Messianismus als ein Ort des Widerstands gegen die unendliche Zerstörung des Menschen bestimmt. Mit Paulus wäre dann aber zu fragen, ob es sich um eine Erfordernis handelt, die im Letzten die Annullierung des Menschen nicht aufheben kann, weil sie in das Nichts des Todes mündet, oder ob dem ein Ereignis in der Geschichte entgegensteht, an dem sich der messianische Gedanke als Hoffnung entzündet. «Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen. Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen.» (1 Kor 15, 19f.)

Paulus besteht auf dem messianischen Ereignis der Auferweckung des *Messias Jesus*. An ihm hängt alle Wirklichkeit. Für Agamben kommt dies, wörtlich, *nicht in Frage*. Auferstehung greift er als paulinisches Zitat auf, nicht als mögliches Ereignis.³⁶ Am Ende muss sich der Tod selbst bestätigen, und der Ruf des *Unvergesslichen* ist *nichts* als eine rhetorische Tatsache.

Agambens Atheismus, der sich an diesem für Paulus entscheidenden Punkt durchsetzt, bewegt sich jenseits von religionskritischen Attitüden. Die paulinischen Gedanken werden philosophisch produktiv gemacht, und sie erhalten *jenseits* der Frage nach ihrer religiösen Glaubwürdigkeit eine theologische Dignität, die nicht nur *kulturhistorisch* bedeutsam erscheint, sondern intellektuelle Vitalität und eine spezifische Aktualität besitzt. Was aber bleibt von *der Zeit, die bleibt*? Jenseits der strengen Theologie des Paulus, die das Christentum auf den Glauben an das singuläre Ereignis der Auferweckung des Gekreuzigten in der Geschichte verpflichtet, bleiben auch die Inversionen eines Žižek und Agamben nichts mehr als spekulative Eingriffe. Das schwarze Loch, das in ihren Augen Geschichte bleibt, muss auch sie schlucken. Die Widerstandskraft des Paulus entscheidet erst hier. Und so bleibt nach Paulus doch wieder nur der Paulus, der auf Christus Jesus verweist. Das Ereignis dieser Lektüre steht weiterhin immer neu an.

ANMERKUNGEN

¹ Exemplarisch mit einer eigenen Seite auf der Homepage des Guardian, dem am meisten frequentierten Internetauftritt einer anglo-amerikanischen Zeitung: <http://www.guardian.co.uk/science/charles-darwin>.

² Die folgenden Überlegungen basieren auf Ausführungen in meinem Buch: *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009.

- ³ SLAVOY ŽIŽEK, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt a. M. 2003.
- ⁴ Vgl. ebd., 11.
- ⁵ Ebd., 93.
- ⁶ SLAVOY ŽIŽEK, *Auf dem Weg zu einer materialistischen Theologie*, in: *Neue Rundschau* 118 (2007) 97–111; hier: 105.
- ⁷ DERS., *Die Puppe und der Zwerg*, 26.
- ⁸ Ebd., 26f.
- ⁹ Ebd., 131.
- ¹⁰ Ebd., 118.
- ¹¹ DERS., *Die Puppe und der Zwerg*, 189.
- ¹² Vgl. ebd., 112.
- ¹³ GIORGIO AGAMBEN, *Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2005, 47f.
- ¹⁴ Vgl. ebd. das Kapitel «Zauberei und Glück», 47–50.
- ¹⁵ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002.
- ¹⁶ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Homo sacer III), Frankfurt a. M. 2003.– Vgl. kritisch zu diesem Projekt: *Meisterdenker Agamben? Stellungnahmen von Petra Gehring, Gerold Hartung und Susanne Lettow*, in: *Information Philosophie* Heft 5/2008, 25–33.
- ¹⁷ Vgl. WOLFGANG SOFSKY, *Verteidigung des Privaten. Eine Streitschrift*, München 2007.
- ¹⁸ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Ausnahmezustand* (Homo sacer II.1), Frankfurt a. M. 2004. – Die Logik der verwalteten Welt offenbart sich am deutlichsten, wo der Mensch zum mathematischen Produkt wird: je nach Rechenart entstehen Überlebende oder Tote. – Vgl. GREGOR MARIA HOFF, *Der andere Krieg. Die leisen Abschiede des Menschlichen*, in: *Rheinische Post* vom 25. 2. 2003 (Nr. 47).
- ¹⁹ GIORGIO AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006, 51.
- ²⁰ Vgl. ebd., 153–162.
- ²¹ Ebd., 50.
- ²² Ebd., 50f.
- ²³ Ebd., 51.
- ²⁴ Vgl. GREGOR MARIA HOFF, *Die Inversion der Geschichte. Geschichtstheologie heute?*, in: *ThG* 47 (2004) 255–265.
- ²⁵ Vgl. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, 25.
- ²⁶ Ebd., 33f.
- ²⁷ Ebd., 135.
- ²⁸ Ebd., 143.
- ²⁹ Vgl. ebd., 111.
- ³⁰ Vgl. ebd., 88; 96.
- ³¹ Ebd., 88f.
- ³² Ebd., 62.
- ³³ Agamben weist darauf hin, dass *nomos* – als griechische Übersetzung der *Thora* – von *nemein*, also *teilen*, *zuteilen* stammt: ebd., 59.
- ³⁴ Ebd., 63.
- ³⁵ Ebd., 65.
- ³⁶ DOMINIK FINKELDE hat darauf hingewiesen, dass Auferstehung für Agambens Paulus-Interpretation keine Rolle spielt: DERS., *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien 2007, 41–73.

KARL-HEINZ MENKE · BONN

DIE «ÄLTEREN BRÜDER UND SCHWESTERN»

Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger

Auch sehr kritische Kommentare zur Aufhebung der Exkommunikation der von Lefebvre ohne päpstliche Erlaubnis geweihten Bischöfe unterstellen Benedikt XVI. nicht, er habe den Antisemitismus von Richard Williamson tolerieren oder den ebenso offensichtlichen Antijudaismus der Pius-Bruderschaft theologisch rechtfertigen wollen. Eine solche Unterstellung wäre vor dem Hintergrund aller bisherigen Äußerungen des Papstes zur Shoah und zur Geschichte des Verhältnisses von Judentum und Christentum nicht nur böseartig, sondern auch absurd.

Schon lange vor seiner Erhebung zum Papst hat Joseph Ratzinger eine mittlerweile in drei Kontinenten verbreitete Gemeinschaft gefördert, die unter dem Namen «Katholische Integrierte Gemeinde» die Verwurzelung des Christentums im Judentum nicht nur erklären, sondern auch leben will. Nicht zufällig waren es Ratzingers «Freunde von der Integrierten Gemeinde», die ihn 1997 zu einer Publikation veranlasst haben, welche verstreute Beiträge zur Theologie des Judentums sammelt¹. Es ist kein Geheimnis, dass Kardinal Ratzinger zwar Vorbehalte gegen das interreligiöse «Gebetstreffen» von Assisi², nicht aber gegen den Besuch seines Vorgängers in der römischen Synagoge hatte. Im Gegenteil: Auch Papst Benedikt sieht in den Juden die «bevorzugten» und «älteren Brüder des Glaubens»³. Auch er versteht die Konzilerklärung «Nostra Aetate» als Wende im Verhältnis des Christentums zum Judentum. Diese Wende entsprach seiner innersten Überzeugung. «Mir war», so bekennt er, «schon als Kind [...] immer unbegreiflich, wie manche aus dem Tod Jesu eine Verurteilung der Juden ableiten wollten»⁴. Ausdrücklich spricht er von den Verirrungen einer Theologie, die das Juden und Christen gemeinsame Erbe nur gegen die Juden und auf Kosten der Juden statt gemeinsam mit ihnen bewahren wollte. Ein Beispiel für seine Bereitschaft zur Korrektur ist folgender Hinweis in seinem viel besprochenen

Jesus-Buch: «Gott im eigentlichen und wahren Sinn gibt es nicht in der Mehrzahl. Gott ist vom Wesen her nur einer. Darum kann er nicht in die Götterwelt eintreten wie einer von vielen, kann nicht einen Namen unter anderen Namen haben. [...] Er sagt einfach «Ich bin, der ich bin» – er ist schlechthin. Diese Zusage ist Name und Nicht-Name zugleich. Deswegen war es durchaus richtig, dass man in Israel diese Selbstbezeichnung Gottes, die in dem Wort JHWH gehört wurde, nicht ausgesprochen hat. Und es war daher nicht richtig, dass man in den neuen Übersetzungen der Bibel diesen für Israel immer geheimnisvollen und unaussprechbaren Namen wie irgendeinen Namen schreibt und so das Geheimnis Gottes, von dem es weder Bilder noch aussprechbare Namen gibt, ins Gewöhnliche einer allgemeinen Religionsgeschichte heruntergezogen hat.»⁵

Zu allen wichtigen Punkten der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum hat Joseph Ratzinger Stellung bezogen: zum Verhältnis von Gesetz (Tora) und Evangelium; von Mose-Bund und Christus-Bund; von Israel und Kirche. Ihm geht es bei allen Einzelthemen um eine Christologie, die mit dem Festhalten an der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott Israels sowie zur Einzigkeit des auserwählten Volkes verbindet.

1. Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Israels

Nur ein Volk wurde auserwählt, damit es den Willen des einen und einzigen Gottes so lebe, dass die anderen Völker (die «gojīm») durch die in Israel verleblichte Tora das Sinnziel ihrer eigenen Suche erkennen. Ratzinger bemerkt in einem Kommentar zu entsprechenden Passagen des sogenannten Weltkatechismus: Die am Fest der Epiphanie erinnerten «Weisen aus dem Morgenland» (Mt 2,1-12) suchen den König der Juden. So bezeugen sie, «dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die Juden wenden und von ihnen die messianische Weisung empfangen»⁶. Die von Trito-Jesaja prophezeite Wallfahrt der Völker zum Zion (Jes 66,19.21) wird durch die Erzählung von den Völkern, die zur Krippe pilgern, nicht aufgehoben, sondern näher bestimmt. Ratzinger spricht von der bleibenden Gültigkeit der johanneischen Formel «Das Heil kommt von den Juden» (4,22). Denn es gibt für niemanden einen Zugang zu Jesus Christus «ohne das gläubige Annehmen der Offenbarung Gottes, die in den Heiligen Schriften spricht, welche die Christen Altes Testament nennen»⁷. Die anderen Religionen können bestenfalls mit dem Stern verglichen werden⁸, der die Weisen aus dem Morgenland nach Jerusalem führt. Aber ohne die in Jerusalem gelebte und verschriftlichte Gotteserfahrung gelangt niemand zu Christus. Wenn im Kontext der Pluralistischen Religionstheologie von den religiösen

Traditionen z.B. Asiens und Afrikas so gesprochen wird, als könnten diese Christus ebenso erschließen wie die Schriften Israels, wird etwas Entscheidendes vergessen: Die Erwählung eines einzigen Volkes aus allen anderen Völkern ist deshalb erfolgt, weil an einer Stelle in Raum und Zeit sichtbar werden sollte, was es heißt, nicht aus dem eigenen Willen, sondern aus dem Gehorsam gegenüber Gottes Willen zu denken, zu planen, zu gestalten, zu leben und zu sterben⁹. Christologie, die zur Fortschreibung der je eigenen Kultur, Politik oder Weltanschauung wird, ist – so betont Ratzinger – geradezu das Gegenteil einer aus den kanonischen Schriften Israels genährten Christologie. Denn die hebräische Bibel ist das Dokument der Erfahrung des Gottes, der alle Projektionen durchbricht. Zwar ist auch Israel in seiner Geschichte immer wieder versucht, ein Volk «wie die anderen auch» sein zu wollen. Aber seine Erwählung besteht in der Zumutung, eben darauf zu verzichten. JHWH allein bestimmt die Kriterien des wahren Volk- und des wahren Mensch-Seins; und Israel ist erwählt, diese Kriterien sichtbar zu machen, sie zu bezeugen und zu verleblichen.

Im Kontext der von Regensburg ausgehenden Debatte über die Verhältnisbestimmung von Vernunft, Religion und Glaube wurde dem Papst immer wieder vorgeworfen, er habe ein gestörtes Verhältnis zur Aufklärung, speziell zum Autonomie-Gedanken der Neuzeit. Richtig ist, dass er einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang sieht zwischen dem Autonomie-Pathos der Aufklärung, dem Antisemitismus eines Voltaire und Diderot und dem Antisemitismus der Nationalsozialisten. Was die zumeist aus dem Judentum stammenden Vertreter der Frankfurter Schule als «Dialektik der Aufklärung» beschreiben, affirmiert Ratzinger mit dem Hinweis, dass eine sich von allen Abhängigkeiten emanzipierende Vernunft auf dem Weg ist, sich ihrerseits alles zu unterwerfen – zumindest dann, wenn sie den Gehorsam gegenüber ihrem Schöpfer aufkündigt und sich also selbst verabsolutiert¹⁰. Bei den Aufklärern Voltaire und Diderot verbindet sich die Apotheose der Vernunft mit dem Hass auf den Gott der Gebote und Verbote, der aus guten Gründen mit dem Gott Israels identifiziert wird. Wo Christen sich auf Kosten der Juden als die wahren Erben Israels (Substitutionsthese) betrachten, verachten sie das Erbe nicht, das sie den Juden absprechen und für sich selbst beanspruchen. Ihre Theologie ist antijudaistisch, aber nicht antisemitisch¹¹. Ganz anders die atheistischen Protagonisten der Aufklärung: Sie verachten das Judentum als solches. Es steht in ihren Augen für Heteronomie statt Autonomie. Voltaire und Diderot sind exemplarische Antisemiten. Und deshalb sind sie Vorläufer jener Ideologen, von denen Papst Benedikt in Auschwitz sagte, dass sie mit dem Austilgen Israels den Gott töten wollten, «der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschseins aufgerichtet hat»¹². Man geht nicht fehl in der Annahme, dass Papst Benedikt sich der folgenden

Vermutung seines verstorbenen Freundes Jean-Marie Lustiger anschließen könnte: «Ich glaube, dass der Antisemitismus Hitlers aus dem Antisemitismus der Aufklärung, und nicht aus einem christlichen Antisemitismus hervorgegangen ist.»¹³

2. *Gegen die antithetische Verhältnisbestimmung von Tora und Evangelium*

Ratzinger sieht in der These von der Ersetzung (Substitution) der Tora durch das Evangelium, der Heilsbedeutung Israels durch die Heilsbedeutung Christi, des Mose-Bundes durch den Christus-Bund, des Volkes Israel durch die Kirche einen Irrtum, der erst im Gefolge der reformatorischen Rechtfertigungslehre¹⁴ bis in die Formel von der Ablösung des Alten durch das Neue Testament getrieben wurde. Ratzinger erinnert¹⁵ an die These Adolf von Harnacks, der Protestantismus müsse sich nicht nur von der judaisierten und hellenisierten Gestalt des katholischen Christentums, sondern auch von den Urkunden des Judentums, von den Schriften der hebräischen Bibel, trennen¹⁶. Ratzinger sieht in der antithetischen Verhältnisbestimmung von Tora und Evangelium die Folgen eines dialektischen statt analogen Denkens. Wörtlich bemerkt er: Mit seiner «Darstellung innerer Kontinuität und Kohärenz zwischen Gesetz und Evangelium steht der Katechismus der Katholischen Kirche streng innerhalb der besonders von Augustinus und Thomas von Aquin formulierten katholischen Überlieferung. In ihr ist das Verhältnis zwischen der Tora und der Verkündigung Jesu nie als Dialektik gesehen worden, bei der Gott im Gesetz «sub contrario», gleichsam als der Gegner seiner selbst erscheinen würde. In ihr galt nie Dialektik, sondern Analogie, Entwicklung in innerer Entsprechung, gemäß dem schönen Satz des heiligen Augustinus: «Im Alten Testament ist das Neue verborgen gegenwärtig, im Neuen liegt das Alte offen da.»¹⁷

Wo immer dies möglich scheint, beruft sich Ratzinger auf seinen Lieblingsautor Augustinus. Doch als Exeget der Stellen des Corpus Paulinum (z.B. Gal 2,15f; 3,10–13), die Augustinus mit Vorliebe als Belege für seine Position im Streit mit Pelagius anführt, gelangt er zu einer diametral anderen Auslegung als dieser¹⁸. Nach Paulus – so betont er – ist nicht das Tun der Tora, sondern die Übertretung der Tora Sünde. Die Tora erweist sich jedem, der sie erfüllt, als Gemeinschaft mit JHWH und also als Gnade. Doch sie kann auch pervertiert werden – dann nämlich, wenn sie statt Verleiblichung des Glaubens an die von JHWH geschenkte Rechtfertigung Mittel der Selbstrechtfertigung wird. Wo sich jemand durch das Erfüllen der Tora selbst gerecht machen will, wird das Gesetz zum Ausweis seiner Sünde. Deshalb – aber auch nur deshalb! – kann Paulus vom «Fluch des Gesetzes» (Gal 3,13) sprechen. So gesehen richtet sich die paulinische Redewendung «nicht gerecht aus Werken des Gesetzes» (Gal 2,16) keineswegs gegen die

Tora, sondern gegen die Menschen, die – statt im Tun der Tora ihren Glaubensgehorsam (ihre Annahme des Bundes) zu bekunden – sich durch die Werke des Gesetzes selbst gerecht machen wollen.

Ratzinger wendet sich gegen alle Christologien, die das Evangelium Jesu als Befreiung von der Tora oder gar im Sinne eines liberalen statt legalistischen Umgangs mit der Tradition erklären. «Jesus hat nicht als Liberaler gehandelt, der eine etwas weitherzigere Gesetzesauslegung empfiehlt und sie selbst vorführt. In der Auseinandersetzung Jesu mit den jüdischen Autoritäten seiner Zeit stehen sich nicht ein Liberaler und eine verknöcherte traditionalistische Hierarchie gegenüber.»¹⁹ Im Gegenteil, Ratzinger ist überzeugt, dass Matthäus den historischen Jesus darstellt, wenn er ihm die Worte in den Mund legt: «Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich ich sage euch: bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles geschehen ist.» (Mt 5,17f). Jesus befreit nicht von der Tora, sondern erhebt sie zum Sakrament. Ratzinger nennt Christus die «Tora in Person»²⁰; und er meint mit dieser Bezeichnung nicht, dass Jesus als der schlechthin toratreue Jude nur so etwas wie die Personifikation der Tora ist. Nicht der Tora, wohl aber dem Fleisch gewordenen Logos spricht der Prolog des vierten Evangeliums das Wesen Gottes zu. Kein Jude könnte in Analogie zu Joh 1,1b bekennen: «Und die Tora ist Gott.» Aber Christen bekennen sich zur Wesensgleichheit des Logos mit dem Gott Israels. Aus christlicher Sicht ist die Tora Interpretation des ewigen Logos und nicht umgekehrt der Fleisch gewordene Logos die bloße Veranschaulichung oder Personifikation der Tora. Das Befolgen der Tora führt den Israeliten in die Gemeinschaft mit JHWH und ist deshalb Vermittlung desselben Heiles, das auch Jesus verkündet hat. Aber die Tora als solche *ist* im Unterschied zu Jesus Christus nicht die Gemeinschaft mit JHWH (das ewige Leben). Vielmehr wird sie durch das Christusereignis aufgewertet von einer Bedingung des Glaubens an JHWH zu einem Sakrament (zu einem Mittel, das bewirkt, was es bezeichnet) der Gemeinschaft mit JHWH.

3. Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Christi

Ratzinger bezeichnet die Differenz zwischen Christentum und Judentum genauso klar wie die Untrennbarkeit des Christentums vom Judentum. Er ist überzeugt, dass jeder Dialog mit der Wahrhaftigkeit der Dialogpartner steht und fällt. Jüdische Theologen, so weiß er, respektieren das «*proprium christianum*» und sind skeptisch gegenüber jedem Versuch, Unterschiede auszuklammern oder gar zu leugnen. Nicht zufällig wurde Jacob Neusner, Professor für Geschichte und Theologie des Judentums am Bard College in New York, zum bevorzugten Dialogpartner Ratzingers. Denn er bekennt:

«Lange haben Juden Jesus als Rabbi gelobt, als Juden wie wir. Doch für den christlichen Glauben an Jesus Christus ist diese Beteuerung ungeheuer irrelevant. Und die Christen haben ihrerseits das Judentum als die Religion gelobt, aus der Jesus stammte; für uns ist das jedoch kein besonderes Kompliment.»²¹ Neusner verlangt nicht, dass die Christen ihr Christentum kritisch überprüfen. Er gesteht zu, dass es hundert gute Argumente dafür gibt, in Jesus genau den zu sehen, den die christliche Tradition beschreibt. Objektiv falsch – so betont er – ist nur die Behauptung, Jesus sei deshalb der dem Vater wesensgleiche Sohn, «weil er die Tora erfüllte oder die Tora aufrecht erhielt oder sich der Tora fügte». Denn – so Neusner weiter – «gemessen an diesem Kriterium wäre ich ihm damals nicht gefolgt und würde ich heute niemandem raten, ihm zu folgen»²². Der jüdische Theologe weiß sich einig mit Papst Benedikt in der Bezeichnung des Punktes, in dem Jesus das jüdische Tora-Verständnis so grundlegend sprengt, dass ihm kein ehrlicher Jude mehr Treue zur Tora bescheinigen kann. Es geht um die unbestreitbare Tatsache, dass Jesus die Seligpreisungen der Bergpredigt an seine Person bindet²³: «Selig, wenn ihr um *meinetwillen* ...». Für den Juden gibt es nur die Bindung an den Willen des einen und einzigen Gottes. Hier aber tritt aus jüdischer Sicht ein Zweiter mit göttlicher Autorität auf. Neusner versetzt sich in die Hörer der Bergpredigt Jesu und ist entsetzt. Denn hier steht nicht irgendeine Interpretation der Tora auf dem Spiel, sondern der Monotheismus Israels. Und Ratzinger bestätigt Neusner, wenn er schreibt: «Der Streit zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten seiner Zeit geht letztlich nicht um diese oder jene einzelne Gesetzesverletzung, sondern um den Anspruch Jesu, *ex auctoritate divina* zu handeln, ja, diese *auctoritas* selbst zu sein. «Ich und der Vater sind eins» (Joh 10,30).»²⁴

Der Papst zeigt in seinem Jesus-Buch, dass die Juden, die zu Verfassern der neutestamentlichen Schriften wurden, den Monotheismus in keiner Weise verraten, wenn sie von der wahren Gottheit Jesu sprechen. Sie stellen Jesus nicht als einen zweiten Gott neben den Gott Israels, sondern sind durchgängig bestrebt, Jesus als die Offenbarkeit des einen und einzigen Gottes zu erklären. Wenn der vierte Evangelist Jesus die Worte sprechen lässt: «Ich und der Vater sind eins.» (Joh 10,30) und «Wer mich sieht, sieht den Vater.» (Joh 12,45), dann geht es ihm um die Wahrung des jüdischen Monotheismus. Nicht unter dem Einfluss der griechischen Philosophie, sondern in Kenntnis der atl. Schriften unterstreichen alle neutestamentlichen Autoren die Identität des Handelns Jesu mit dem Handeln JHWHs. Papst Benedikt zeigt an Hand zahlloser Beispiele, dass Jesus tut, was nach dem Zeugnis der atl. Schriften einzig und allein JHWH tun kann: Er vergibt Sünden (Mt 1,21; Mk 2,1–12). Er erweckt Tote zum Leben (Mk 5,41f; Lk 7,14f; Joh 11,43f). Er hat Macht über alle Gewalten der Natur (Mk 4,35–41; 6,45–52). Und er wird als «der alleinige Retter» (Apg 4,12), als «der Herr

aller Menschen» (Röm 10,12), als «der Herr der Herrlichkeit» (1 Kor 2,8), als «der Erste und der Letzte» (Offb 1,17; 22,13) und schließlich als «der wahre Gott» (Joh 20,28; 1 Joh 5,20) bezeichnet. Natürlich ist das gleichzeitige Bekenntnis zur wahren Gottheit Christi und zum Monotheismus Israels nur unter der Voraussetzung widerspruchsfrei, dass die von Jesus gelebte «Abba-Beziehung» identisch ist mit der Beziehung des ewigen Logos zum Vater. Anders gesagt: Das «Eins-sein» Jesu mit dem «Vater» (= JHWH) setzt die christliche Trinitätslehre notwendig voraus. Ratzinger kennt die allzu verständlichen Einwände des Judentums gegenüber dem Trinitätsdogma²⁵. Aber er spricht auch von Konvergenzen, wo die rabbinische Theologie von der «wesentlichen Relationalität», z.B. von der «Selbsterniedrigung» und vom «Herabsteigen» Gottes spricht²⁶.

4. Die Verheißung des Abrahambundes, der ungekündigte Mose-Bund und das Neue des Christus-Bundes

Mit Berufung auf Paulus (Gal 3,15–25) beschreibt Ratzinger den Abrahambund im Vergleich zum Mose- und zum Christus-Bund als «den grundlegenden»²⁷. In Abraham sind alle Völker gesegnet. Abraham steht für die Hoffnung, dass alle Menschen «in die Gemeinschaft des einen Gottes eintreten, der [...] der Weg aller wird und werden muss, weil es nur einen Gott gibt und weil daher sein Wille Wahrheit für alle ist.»²⁸ Dennoch – oder besser: gerade *deshalb* – ist der am Sinai geschlossene Mose-Bund ein Bund ausschließlich mit Israel. Denn JHWH schenkt seinem auserwählten Volk die Tora, damit es seinen Glauben stellvertretend für alle anderen Völker als Quelle allen Heils erweisen kann. Israel ist mit dem Geschenk des Mose-Bundes bzw. der Tora berufen, Licht der Welt und Salz der Erde zu sein. Doch die Geschichte Israels beweist, dass die Universalisierung der Tora, dass die prophetisch verheißene Völkerwallfahrt zum Zion misslingt. Statt von einer Universalisierung der Tora spricht die Bibel von einer Universalisierung der Sünde. Deshalb bedurfte es einer neuen Heilsinitiative Gottes, nämlich des in Christus gestifteten Bundes. Von diesem «neuen Bund» ist nicht erst in den ntl. Schriften die Rede, sondern schon in Jer 31,31–34. Der Prophet beschreibt den «neuen Bund» nicht als Aufhebung des «alten Bundes», sondern als Einschreibung der Tora in die Herzen der Menschen. Ob damit schon die nachexilischen Versöhnungsriten des Jerusalemer Tempelkultes oder erst das Christusereignis gemeint ist, muss nicht entschieden werden.

Der Hebräerbrief leugnet an keiner Stelle, dass die Israel geschenkte Tora und der nachexilische Tempelkult von JHWH gestiftete Mittel des Heils sind. Aber faktisch erreichen sie nicht, was sie erreichen sollen. Am Versöhnungstag trug der Hohepriester das Blut von Opfertieren als Symbol

der Hingabe der Israeliten an die Stelle, wo die Bundeslade, das Realsymbol der Gegenwart JHWHs, stand. Aber – so der Vergleich des Hebräerbriefes (Hebr 9,1-15) – was innerhalb des Tempelkultes nur symbolisch dargestellt wird, das ist in Christus Wirklichkeit. Christus ist nicht nur symbolische, sondern wirkliche Anwesenheit Gottes; und sein am Kreuz stellvertretend für alle Sünder vergossenes Blut gelangt nicht nur symbolisch, sondern wirklich zu JHWH (zum Vater). Wie der Hohepriester am Versöhnungstag durch den Vorhang des Tempels mit dem Opferblut von Böcken und Stieren zu der Stelle tritt, wo das Symbol der Anwesenheit Gottes (die *kapporet*) steht, so trägt Jesus Christus sein stellvertretend vergossenes Blut durch den Vorhang seines Menschseins hindurch zum Vater; und dies nicht nur im Sinne eines jährlich wiederholten Symbols, sondern wirklich ein für allemal. Seit der Erhöhung des Gekreuzigten zum Vater ist der physische Tod nicht mehr das Tor in die Sheol (Trennung von Gott), sondern Tor des Zugangs zum Vater. Wer im Abendmahl das Blut Christi empfängt, empfängt ungleich mehr als die Israeliten, die von Mose am Sinai mit dem Blut von Tieren besprengt wurden (Ex 24,8). Denn jenes Blut war Symbol für die Hingabe der Besprengten an den Willen Gottes, an die von JHWH gestiftete Tora. Wer hingegen das Blut und den Leib Christi empfängt, gehört wirklich zu dem Leib und dem Blut, das der Gekreuzigte in der Stunde seines Todes durch den zerbrechenden Vorhang seines irdischen Daseins hindurch zum Vater trägt. Ratzinger kommentiert den Vergleich des Hebräerbriefes zwischen Mose-Bund und Christus-Bund, zwischen dem nachexilischen Versöhnungstag und dem Geschehen von Golgotha mit den Worten: «Wenn Jesus, den Kelch darreichend, zu den Jüngern sagt: «Das ist mein Blut des Bundes» [Mk 14,24; Mt 26,27f], dann sind die Sinaiworte [Ex 24,8: *«Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr auf Grund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.»*] zu einem ungeheuren Realismus gesteigert, und zugleich erschließt sich eine vorher nicht abzusehende Tiefe. [...] Denn die sakramentale Blutsgemeinschaft, die nun Möglichkeit wird, verbindet die Empfänger mit diesem leibhaftigen Menschen Jesus und so zugleich mit seinem göttlichen Geheimnis.»²⁹

Paulus bezeichnet in 2 Kor 3,6 den Mose-Bund als alten Bund und den Christus-Bund als neuen Bund. Lukas und Paulus lassen Jesus die Worte sprechen: «Das ist der neue Bund in meinem Blute.» (Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Und der Hebräerbrief spricht gar von einer veralteten und überlebten Seite des Mose-Bundes (Hebr 8,3), von etwas «Erstem», das Jesus Christus aufgehoben hat, um etwas «Zweites» in Kraft zu setzen (Hebr 10,9). Aber – so erklärt Ratzinger – man würde diese Gegenüberstellung völlig missverstehen, wollte man daraus die Substitution des Mose-Bundes durch den Christus-Bund ableiten. Denn die alle Völker einbeziehende Universalität

des mit dem Namen Abrahams versehenen Bundes charakterisiert zuerst den Mose-Bund und dann den Christus-Bund als Mittel und Werkzeuge zur Realisierung ein und derselben Verheißung. So gesehen wird der Mose-Bund durch den Christus-Bund nicht ersetzt, sondern so ergänzt, dass er doch noch sein Ziel erreichen kann. Weil diese Ergänzung auch eine Überbietung ist, spricht der Hebräerbrief in seinen Vergleichen von überholten Komponenten des Mose-Bundes. Das aber ist etwas ganz anderes als Substitution. Die Tora bleibt, wie oben ausgeführt, authentische bzw. kanonisierte Interpretation des Willens Gottes, den der Johannesprolog als präexistenten Logos beschreibt. Deshalb sind die Juden, die Jesus nicht als den Christus bekennen, zumindest dann in Gemeinschaft mit Christus, dem Fleisch gewordenen Logos, wenn sie dem Mose-Bund durch die Befolgung der Tora treu sind. Durch das Christusereignis wird die Tora zu einem Weg in die Gemeinschaft mit dem Einen, der von sich sagen durfte: «Niemand kommt zum Vater außer durch mich.» (Joh 14,6). Deshalb ist die nach dem Konzil formulierte Aufforderung der Karfreitagsliturgie zum Gebet für Israel³⁰ ungleich besser als die vorkonziliare Fassung³¹ oder die des wieder zugelassenen tridentinischen Ritus³². Denn hier endlich wird vorausgesetzt, dass die Juden nicht trotz, sondern in ihrer Treue zur Tora den Weg zum Vater finden, der aus christlicher Sicht identisch ist mit Jesus Christus.

Papst Benedikt hat der Fassung des wieder zugelassenen tridentinischen Ritus zugestimmt, obwohl auch deren Formulierung an die mittelalterlichen Personifikationen einer Synagoge erinnert, deren Augen verbunden sind³³. Das berechtigte Anliegen dieses fragwürdigen Kompromisses liegt in der These von der auch die Juden einbeziehenden Heilsuniversalität Christi. Papst Benedikt selbst ist kein Anhänger der Substitutionsthese. Im Gegenteil: Er sieht mit der universalen Heilsnotwendigkeit Christi auch die Heilsuniversalität Israels verbunden – und dies nicht nur deshalb, weil der Christus-Bund den Mose-Bund geschichtlich gesehen voraussetzt. Deziidiert widerspricht Ratzinger den protestantischen Theologen³⁴, die der Tora nach dem Christusereignis nur noch die negative Funktion eines Spiegels zuschreiben, in dem jeder Mensch erkennen soll, dass er nichts hat, womit er sich vor Gott rechtfertigen kann. Nein, die Tora bleibt auch nach dem Christusereignis die Art und Weise, in der das Geschenk des Erlösers angenommen wird. Das Rechtfertigungsgeschehen ist kein einseitiges Handeln Gottes am Sünder, sondern ein Bundesgeschehen. Christus hat die Tora verändert. Aber das – so betont Ratzinger – bedeutet nicht, dass er sie relativiert, diminuiert oder gar ersetzt hat. Er hat die Tora nicht aufgeteilt in universal brauchbare moralische Prinzipien auf der einen und rituelle oder juridische Observanzen auf der anderen Seite. Er hat die in den Schriften Israels niedergelegten Interpretationen der Tora ausschließlich nach dem einen Kriterium beurteilt, ob sie aus dem Willen dessen zu leben lehren, den

er auf Grund seiner singulären Sohnesbeziehung «Abba» nannte³⁵. Der Glaube an die Rechtfertigung wäre ein unsichtbarer, heilsindividualistisch und privatistisch pervertierter Glaube, wenn er nicht ebenso wie der Glaube Israels alle Lebensbereiche durchdringen und sich so verleiblichen würde. Ratzinger verweist in seinen Beiträgen zur Theologie der Eucharistie auf die Tatsache, dass die Empfänger der Selbstversenkung Christi sich das Gericht essen und trinken, wenn sie die Selbstversenkung Christi nicht mitvollziehen³⁶. Die Eucharistiefeier ist nicht nur Opfer Christi, sondern wesentlich auch Opfer der Kirche; sie ist ein Bundesgeschehen, weil die Empfänger zugleich Geber dessen sind, was sie empfangen.

5. Gegen die substitutive Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel

Wie Ratzinger die Unterscheidung zwischen Mose-Bund und Christus-Bund mit dem Hinweis relativiert³⁷, dass beide Bünde der an Abraham ergangenen Verheißung dienen, so stellt er die Unterscheidung zwischen dem «Gottesvolk Israel» und dem «neuen Gottesvolk» (Kirche) in die eschatologische Perspektive der Ölbaum-Metapher des Römerbriefes. In seiner Interpretation bildet Israel die Wurzel und den Stamm des Ölbaums. Aber durch den Juden Jesus wird der Baum Israel zum Leib des Erlösers, in den auch die anderen Völker – verglichen mit aufgepfropften Zweigen – Einlass finden und von dem sich die Israeliten, die Jesus nicht als den Christus bekennen, trennen (Trennung der Synagoge von der Kirche). Sie werden «herausgebrochen» – dies aber in der Hoffnung, dass sie eifersüchtig werden auf die Juden, die schon zum Leib Christi gehören und sich dann ihrerseits einfügen lassen (Röm 11,23f). Paulus ist gewiss: «Die Verstockung ist teilweise über Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist; dann wird auch ganz Israel das Heil erlangen» (Röm 11,25f).

Ratzinger hat seine erstmals 1969 veröffentlichten Beiträge zur Ekklesiologie mit dem Titel «Das neue Volk Gottes» versehen³⁸. Er gehörte auch zu den Theologen, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils die Aufnahme des «Volk-Gottes-Begriffs» in die Konstitution über die Kirche befürwortet haben. Dies geschah unter Absehung von allen vorausliegenden Verlautbarungen des römischen Lehramtes. Man wollte mit der Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes erklären, dass die Kirche nicht nur schon erlöst und also mystischer Leib Christi, sondern zugleich auch die pilgernde Gemeinschaft suchender Sünder ist. Weil die nachkonziliare Theologie diesen Aspekt mit politischen Konnotationen anreichert und horizontalistisch vereinseitigt hat, bezeichnet der Kardinalpräfekt Ratzinger die Kirche in verschiedenen Klarstellungen der Glaubenskongregation als «Volk Gottes vom Leib Christi her»³⁹.

Problematischer aber als die durchaus biblische Bezeichnung der Kirche als «Volk Gottes»⁴⁰ ist die Anwendung des Attributes «neu» z.B. in LG 9, wo die Kirche als «das *neue* Volk Gottes» Israel als dem «*alten* Volk Gottes» gegenübergestellt wird. Während die Schriften des AT und des NT von einem alten und einem neuen *Bund* sprechen, findet sich die Gegenüberstellung von altem und neuem *Volk* Gottes nirgendwo. Auch das NT kennt die Bezeichnung der Kirche als «*neues* Volk Gottes» nicht. Diese Ausdrucksweise geht zurück auf den Barnabasbrief (5,7; 7,5). Dort aber hat sie eine ausgesprochen antijüdische Funktion. Wolfhart Pannenberg bemerkt: «Nach Barnabas haben die Juden den ihnen durch Mose angebotenen Bund nicht angenommen, wie aus der Herstellung des goldenen Kalbes geschlossen wird. Sie sind daher nach dem Urteil des Barnabasbriefes nie wirklich Gottesvolk gewesen; erst die Kirche wurde zu dem im Alten Testament verheißenen Gottesvolk (Barn 14,1ff). Diese Vorstellung wurde mit Melito von Sardes und Hippolyt von Rom gemildert zu der Auffassung einer heilsgeschichtlichen Ablösung Israels als Gottesvolk durch die Kirche in ihrer Eigenschaft als «neues» Gottesvolk. Doch auch mit dieser bis in die jüngste Zeit wirksam gebliebenen Substitutionsthese ist das Urteil verbunden, dass das jüdische Gottesvolk gegenwärtig nicht mehr als Gottesvolk zu betrachten ist.»⁴¹

Dass Ratzinger mit dem Buchtitel «Das *neue* Volk Gottes» nicht die im Barnabasbrief vertretene Substitutionsthese verbindet, wird besonders an den Stellen seiner Aufsätze deutlich, wo er auf Röm 11 recurriert⁴². In diesem bedeutenden Kapitel stellt Paulus gleich zu Anfang die Frage, ob die Ablehnung des Bekenntnisses zu Jesus Christus von Seiten der Mehrheit des jüdischen Volkes die Verstoßung Israels zur Folge habe (Röm 11,1). Paulus beeilt sich zu versichern, dass er die Frage nur gestellt habe, um in gleichem Atemzug mit «Nein!» zu antworten. Und er warnt die Zweige, die dem Ölbaum erst neuerdings aufgepfropft wurden: Wie könnt ihr euch eurer Zugehörigkeit zum Volk Gottes sicher sein, wenn ihr bezweifelt, dass Gott die Erwählung Israels trotz der besagten Verweigerung aufrecht erhält? «Unbereubar» – so schreibt Paulus in Röm 11,29 – «sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes.»

Unter dem Titel «Das Erbe Abrahams» hat Kardinal Ratzinger zur Jahrtausendwende eine Art Manifest seiner Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum verfasst. Darin heißt es: «Es ist offensichtlich, dass der Dialog von uns Christen mit den Juden auf einer anderen Ebene stattfindet als der mit den anderen Religionen. Denn der in der Bibel der Juden, dem Alten Testament der Christen, bezeugte Glaube ist für uns nicht eine andere Religion, sondern das Fundament unseres Glaubens.»⁴³ Ratzinger beschreibt «eine neue Vision der Beziehung zwischen Kirche und Israel» und betont, dass diese Vision beginnen muss «mit einem Gebet an unseren Gott [...], dass er vor allem uns Christen eine größere Hochschätzung und Liebe

zu diesem Volk, den Israeliten, gebe, welche «die Sohnschaft haben, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, das Gesetz, den Gottesdienst, die Verheißungen, die Väter, von denen Christus dem Fleische nach stammt [...], und das nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch gegenwärtig, «denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29)»⁴⁴

ANMERKUNGEN

¹ J. RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz 2005. – Im Folgenden zitiert unter dem Kürzel VRB.

² Vgl. dazu die Dokumentation: *Die Friedensgebete von Assisi*, eingel. v. F. König, komm. v. H. Waldenfels, Freiburg 1987.

³ JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: R. RENJTORFF – H. H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Paderborn-München 1988, 106-111; 109.

⁴ VRB 43.

⁵ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I. *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007, 177.

⁶ VRB 22 mit Bezug auf § 528 des *Katechismus der Katholischen Kirche*.

⁷ VRB 25.

⁸ «Die Weltreligionen können zum Stern werden, der die Menschen auf den Weg bringt, sie auf die Suche nach dem Königtum Gottes führt. Der Stern der Religionen zeigt auf Jerusalem, er erlischt und geht neu auf im Wort Gottes, in der Heiligen Schrift Israels. Das darin verwahrte Gotteswort erweist sich als der wahre Stern, ohne den und an dem vorbei das Ziel nicht zu finden ist.» (VRB 23).

⁹ In Ratzingers Denken schlechthin zentral ist der Stellvertretungscharakter der Erwählung. Vgl. J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 2006, 75-142; DERS., *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 117-124.

¹⁰ Vgl. J. HABERMAS/J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, hg. v. F. Schuller, Freiburg 2005, bes. 45-48.

¹¹ Einschränkung bemerkt J. RATZINGER: «Auch wenn die letzte abscheuliche Erfahrung der Shoah im Namen einer antichristlichen Ideologie erfolgte, welche den christlichen Glauben in seiner abrahamitischen Wurzel treffen wollte, im Volk Israel, kann man nicht leugnen, dass sich ein gewisser ungenügender Widerstand von christlicher Seite gegen diese Grausamkeiten aus dem antijüdischen Erbe erklärt, das in der Seele nicht weniger Christen da war.» (*Das Erbe Abrahams*, in: DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 235-238; 237)

¹² BENEDIKT XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*. Mit Beiträgen von E. Wiesel, W. Bartoszewski, J. B. Metz, Freiburg 2006, 15. – Jan-Heiner TüOCK bemerkt zu dem zitierten Passus: «Mit den Juden, den geschichtlichen Trägern des Ein-Gott-Glaubens und des Dekalogs, den Zeugen des Bundes, sollte Gott selbst ermordet werden, auf dass sich die gottlose Herrschaft der nazistischen Ideologie ohne Schranken etablieren könne. Die theologische Absage an den Antisemitismus konnte gar nicht schärfer artikuliert werden. Benedikt XVI. schrieb dadurch auf seine Weise die Tradition seines Vorgängers Pius XI. fort, der am 6. September 1938 in einer Ansprache gesagt hat: «Der Antisemitismus ist unannehmbar. In geistigem Sinn sind wir alle Semiten.» Dies scheint denjenigen entgangen zu sein, die vom Papst in der üblichen und durchaus abgenutzten Sprache der Politik eine Absage an den Antisemitismus erwartet hatten und anschließend ihre Enttäuschung

bekundeten.» («Warum hast du geschwiegen?» *Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: IkaZ 35 [2006] 615–622; 620).

¹³ J.-M. LUSTIGER, *Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*, aus dem Frz. übers. v. T. Schmidt, München 1992, 86. – Lustiger grenzt den Zeitraum vom 18. bis zum 20. Jahrhundert als den eines ideologischen Antisemitismus von der gesamten Geschichte bis dahin ab und schreibt: «Ich behaupte nicht, dass es vorher keine antisemitischen Tendenzen gab, angefangen von den Beschuldigungen des Ritualmords und der Hostienschändung über die Ausgrenzungen, die ständigen Verbote und die Vertreibungen, bis hin zur Rückeroberung Spaniens, zu den Zwangstaufen und zu den Marranen. Aber im 1. Jahrtausend hat das gesamte christliche Europa das Erbe Israels für sich in Anspruch genommen; ja, es wachte mit neiderfühltem Stolz darüber; die christlichen Generationen haben den Juden vorgeworfen, ihre Väter und Propheten verraten zu haben, aber sie haben nie die Biblische Geschichte von Gottes Bund mit Israel in Zweifel gezogen. Man verfälscht die abendländische Geschichte, wenn man die moderne ideologische Radikalisierung eines atheistischen und politischen Antisemitismus auf eine religiöse Vergangenheit projiziert, in der Christen und Juden dasselbe Erbe verehrten. Mit dem Antijudaismus allein lassen sich die Konzentrationslager nicht erklären.» (*Gotteswahl*, 92).

¹⁴ J. Ratzinger erklärt den Sachverhalt wie folgt: «Die Wiederentdeckung der paulinischen Theologie in der Reformation hat gerade diesen Akzent mit besonderem Nachdruck hervorgekehrt: nicht Werke, sondern Glaube, nicht Leistung des Menschen, sondern freie Verfügung der Güte Gottes. Sie hat daher auch mit Nachdruck unterstrichen, dass es sich nicht um «Bund», sondern um «Testament», um eine reine Setzung Gottes handelt. Das Stichwort von der Alleinwirksamkeit Gottes, überhaupt die *solus*-Worte (*solus Deus, solus Christus*) sind in diesem Kontext zu verstehen.» (VRB 69).

¹⁵ Vgl. VRB 14.

¹⁶ Wörtlich bemerkt Adolf von Harnack: «Denkt man mit Paulus und Marcion den Gegensatz zwischen «der Gerechtigkeit aus dem Glauben» und «der Gerechtigkeit aus den Werken» scharf durch und überzeugt sich zugleich von dem Unzureichenden der Mittel, mit denen Paulus das *kanonische* Ansehen des AT festhalten zu können geglaubt hat, so vermag kein konsequentes Denken die Geltung des AT als kanonischer Urkunde in der christlichen Kirche zu ertragen.» (*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Reprogr. Nachdruck der zweiten Aufl. von 1924, Darmstadt 1996, 216). Was Paulus aus biographischen Gründen kaum möglich war, hätte – so Harnack weiter – Luther gut zu Gesicht gestanden. Denn: «Welch eine Entlastung der Christenheit und ihrer Lehre wäre es gewesen, wenn Luther diesen Schritt getan hätte!» Gehörte etwa – so fragt Harnack rhetorisch – mehr christlicher Freimut zur gänzlichen Lösung vom AT «als zu dem Schritt, den er in der Schrift *De captivitate babylonica* gegenüber den Sakramenten unternommen hat [...]?» (Ebd. 219).

¹⁷ VRB 33f.

¹⁸ Vgl. VRB 26–32.

¹⁹ VRB 36.

²⁰ VRB 72.

²¹ J. NEUSNER, *Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs auf der Suche nach theologischer Wahrheit*, in: IkaZ 36 (2007) 293–299; 295.

²² Ebd. 297.

²³ Vgl. J. NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, aus dem Amerik. übers. v. K. Miedler u. E. Heinemann, Freiburg 2007, 34–53; J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I. *Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2007, 93–160. – Dazu in Gestalt eines Kommentars: J.-H. TÜCK, *Jesus – das Wort Gottes in Person. Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner*, in: H. HOPING/M. SCHULZ (Hgg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg 2007, 48–59.

²⁴ VRB 36f.

²⁵ Vg. J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi, Betrachtungen über den Dreieinig Gott*, München 1976.

²⁶ Ratzinger verweist in seinem Oeuvre mehrfach auf: P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (StANT 17), München 1968.

²⁷ VRB 56.

²⁸ VRB 24.

²⁹ VRB 62.

³⁰ «Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat. Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.»

³¹ «Lasst uns auch für die verblendeten Juden beten, dass Gott unser Herr die Decke von ihren Herzen nehme, damit sie Jesus Christus, unseren Herrn, erkennen.»

³² «Lasset uns beten für die Juden, dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie erkennen Jesus Christus als den Heiland aller Menschen.»

³³ Die von den Verteidigern «der alten Fassung» angeführten Stellen des Römerbriefes tragen nicht. Denn Paulus schildert das, was er die Blindheit Israels nennt (Röm 11,25) als ein Handeln Gottes an Israel, als einen im Heilsplan vorgesehenen Zustand, der auf Gott selbst zurückgeht (Röm 11,7f) und der deshalb nicht für immer andauert, sondern nur so lange, bis die Heidenvölker Christus inkorporiert sind. Die Erwählung Israels hört auch im Zustand der Blindheit nicht auf. Und Paulus ist sicher, dass wenn schon die anderen Völker, dann mit Sicherheit auch ganz Israel gerettet wird

³⁴ Vgl. E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35), Tübingen 1960; DERS., *Der ruhmlose Abraham* (Röm 4,2). *Nachdenkliches zu Gesetz und Sünde bei Paulus*, in: M. TROWITZSCH (Hg.), *Paulus, Apostel Jesu Christi* (FS G. Klein), Tübingen 1998; H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen 1978; G. KLEIN, *Gesetz III. Neues Testament*, in: TRE XIII (1984) 58–75.

³⁵ «Der Glaube Israels war auf Universalität ausgerichtet; da er dem einen Gott aller Menschen zugewandt ist, trug er auch die Verheißung in sich, Glaube aller Völker zu werden. Aber das Gesetz, in dem er sich ausdrückte, war partikulär, ganz konkret auf Israel und seine Geschichte bezogen; es konnte in dieser Form nicht universalisiert werden. Im Schnittpunkt dieser Paradoxie steht Jesus von Nazareth, der selbst als Jude ganz im Gesetz lebte, aber sich zugleich als Mittler der Universalität von Gott her wusste. Diese Vermittlung konnte nicht durch politisches Kalkül oder durch philosophische Interpretation erfolgen. In beiden Fällen hätte der Mensch sich über Gottes Wort gestellt und es nach seinen eigenen Maßstäben umgeformt. [...] Jesus hat vielmehr seine Öffnung des Gesetzes ganz theologisch vollzogen, in dem Bewusstsein und mit dem Anspruch, dabei in innerster Einheit mit Gott, dem Vater, als der Sohn zu handeln, in der Autorität Gottes selbst.» (VRB 35f).

³⁶ Vgl. J. RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978.

³⁷ Einerseits wendet sich Ratzinger dezidiert gegen die im deutschen Sprachraum u. a. von Friedrich-Wilhelm Marquardt und Erich Zenger vertretene These von der Integration der Christen in den Mose-Bund. Andererseits überschreibt er seine gesammelten Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog mit dem Titel «Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund». Mit dem «Einen Bund» meint er den an Abraham ergangenen Verheißungsbund.

³⁸ J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969. Unveränderte Neuauflagen unter demselben Titel von 1984 bis 2002.

³⁹ Dazu: K.-H. MENKE, *Die christologisch begründete Einzigkeit der sichtbaren Kirche. Vier Dokumente, in denen Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. das Konzil interpretiert*, in: ThGl 98 (2008) 242–261.

⁴⁰ 1 Petr 2,9f: «Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein zu eigen erworbenes Volk, auf dass ihr die Großtaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis berufen hat in sein wunderbares Licht. Die einst Nichtvolk waren, sind nun Gottesvolk; die kein Erbarmen fanden, haben nun Erbarmen gefunden.» – Trotz dieser und anderer Belege des NT für die Anwendung des Titels «Volk Gottes» auf die Kirche empfiehlt ERICH ZENGER (Israel und Kirche im einen Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung, in: KuI 6 [1991] 100–114; 107) eine strikte Reservierung dieses Titels für Israel.

⁴¹ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. III, Göttingen 1993, 509f.

⁴² Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 82.333f; DERS., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 174–177; DERS., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik IX), Regensburg 1977, 165; VRB 29f.

⁴³ Das Erbe Abrahams, in: DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 235–238; 237f.

⁴⁴ Ebd. 237.

MICHAEL SCHULZ · BONN

DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL IN DER EINSCHÄTZUNG DER PIUS-BRUDERSCHAFT

Doktrinelle Fragen anzugehen – das sei nach dem Brief von Papst Benedikt XVI., den dieser am 11. März 2009 «in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe» an den Weltepiskopat versandte, die dringlichste Aufgabe, um den Status der Pius-Bruderschaft zu bestimmen. Die Aufhebung der Exkommunikation habe disziplinäre Gründe gehabt, die ausschließlich die vier am 30. Juni 1988 unerlaubt, aber gültige geweihten Bischöfe betrafen. Beide Ebenen – die disziplinäre und doktrinelle – seien zu unterscheiden¹.

Zu den doktrinellen Fragen gehöre par excellence «die Annahme des II. Vatikanischen Konzils und des nachkonziliaren Lehramts der Päpste». Der Papst unterstreicht fast lakonisch: «Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren – das muss der Bruderschaft ganz klar sein.» Dass die Offenbarung selbst über eine «Defrost-Funktion» verfügt, hat der junge Fundamentaltheologe Joseph Ratzinger durch seine Bonaventura-Studien herausgearbeitet: Als Kommunikationsgeschehen existiert die Offenbarung nur dann, wenn die kirchliche Antwort des Glaubens und dessen Überlieferung gelingen, zu der das Lehramt mit seinen Konzilsentscheidungen wesentlich gehört². Wer das Gelingen von Glaubensantwort und Überlieferung durch das Zweite Vatikanum ganz oder teilweise in Frage stellt, der löst den christlichen Glauben an den Gott der Offenbarung auf. Ebenso wenig kann der Offenbarung das Potenzial abgesprochen werden, sich in den Kategorien der Moderne kritisch darstellen zu können. Lefebvres Befürchtung, das Zweite Vatikanum importiere die Französische Revolution in die Kirche³, hat nur darin einen Anhaltspunkt, dass in der Tat kritische Auseinandersetzungen mit der geistesgeschichtlichen Weichenstellung dieser Revolution, mit anderen Veränderungen des Industrie- und Technikzeitalters sowie mit Philosophien und gesellschaftlichen Weltanschauungen der Gegenwart gesamtkirchlich zu leisten waren. Bei allen Einzelfragen muss

man sich diese formalen und materialen Aspekte des Offenbarungs- und Überlieferungsgeschehens vor Augen halten.

Die folgenden Überlegungen bemühen sich um eine Bestimmung des theologischen Abstands zwischen Pius-Bruderschaft und dem Zweiten Vatikanum. Sie orientieren sich an dem mehrmals überarbeiteten Vortrag von Franz Schmidberger *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*⁴. Schmidberger ist seit 2006 Distriktoberer der Pius-Bruderschaft für Deutschland und eines ihrer Gründungsmitglieder.

1. Problemanzeige Kirche: Subsistenz und Episkopalität

«Wir sind stets willens und fest entschlossen, katholisch zu bleiben und alle unsere Kräfte in den Dienst der Kirche Unseres Herrn Jesus Christus zu stellen, die die römisch-katholische Kirche ist. ... Wir glauben fest an den Primat Petri und an seine Vorrechte. Und darum leiden wir sehr unter der gegenwärtigen Situation.»

Diese Erklärung findet sich in dem Schreiben vom 15. Dezember 2008, das der Generalobere der Pius-Bruderschaft, Bischof Bernhard Fellay, an Kardinal Dario Castrillón Hoyos richtete, an den Präsidenten der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei*, die seit 1988 für den Kontakt mit Anhängern des schismatischen Erzbischofs Lefebvre verantwortlich war. Zusammen mit den anderen drei Bischöfen bittet Fellay um die Aufhebung der Exkommunikation. Weil er in seinem Brief dafür das entscheidende Motiv angibt – die Bereitschaft, sich in den Dienst der Kirche zu stellen, und dem Papst gehorsam zu sein – wird diese Briefpassage in dem Dekret vom 21. Januar 2009 zitiert, mit dem der Präfekt der Kongregation für die Bischöfe, Kardinal Giovanni Battista Re, im Namen von Papst Benedikt XVI. die am 1. Juli 1988 ausdrücklich erklärte Exkommunikation aufhebt⁵.

Die Formulierung der Willensbekundung enthält ein erstes Thema, das die Position der Bruderschaft zu den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils betrifft: das «est», das der Autor zwischen die Termini «Kirche Unseres Herrn Jesus Christus» und «die römisch-katholische Kirche» setzt, aber in *Lumen Gentium* 8 dem «subsistit in» wich. Die Kirche Jesu Christi «subsistit in Ecclesia catholica».

Franz Schmidberger behauptet, diese Formulierung bringe in häretischer Weise zum Ausdruck, dass «die Kirche Gottes rein wesensmäßig, gedanklich getrennt werden kann von der katholischen Kirche» und beide Größen lediglich «in akzidentieller Weise» verbunden sind. Die Schlussfolgerung liegt auf der Hand: «also zufällig» würden nach der Lehre des Konzils die Kirche des Herrn und die katholische Kirche «zusammenfallen» (12). Die ekklesiologische Aussage von LG 8 anhand des «subsistit in» klassifiziert Schmidberger darum als eine der «Zeitbomben», die früher oder später «zur

Zündung» kommen und «eine geistige Katastrophe nicht nur in der Kirche, sondern im ganzen Menschengeschlecht» anrichten (11).

Dieser Interpretation ist entgegenzuhalten: Das Konzil lehrt keine zufällige, akzidentelle Übereinstimmung zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche; es benutzt auch die Ausdrucksweise des «est»⁶. Man kann einräumen, dass schon während des Konzils die Mehrdeutigkeit des gewählten Terminus «subsistere» zur Sprache kam. Über die Semantik des Verbs entscheidet aber der Kontext⁷. Dieser ist in LG 8 von christologischer Natur. Von der Christologie wird die Brücke zur Ekklesiologie geschlagen. Der hermeneutische Bezug auf die Annahme der menschlichen Natur durch den ungeschaffenen Logos soll zwei ekklesiologische Einsichten verständlich machen: (1) dass in Analogie zum inkarnierten Logos auch in der Kirche eine Einheit von göttlichem und menschlichem Element gegeben ist; (2) dass Christi Geist durch die Kirche wirkt in Analogie zum Logos, der durch die angenommene menschliche Natur das Heil der Menschen verwirklicht. Die christologische Analogie dient in beiden ekklesiologischen Adaptionen zur Erklärung der Einheit von Verschiedenem. Nach dieser Vorgabe ist auch das «subsistere» zu deuten. Die christologische Subsistenztheorie verwendet den Terminus «Subsistenz», um das *unum esse Christi* verständlich zu machen. (Der Begriff hat eine henotische Funktion.) Der menschgewordene Sohn ist ein Sein (eine Wirklichkeit), weil der Logos dadurch, dass er menschliche Natur annimmt, diese zugleich subsistieren lässt (und personalisiert). Würde der Logos zu einer schon subsistierenden (realen) menschlichen Natur hinzutreten, könnte die Einheit Christi (durch die hypostatische Union) nicht mehr metaphysisch begründet werden. So aber inexistent die menschliche Natur im Logos (Enhypostasie), für sich ist sie inexistent (anhypostatisch). Deshalb ist Jesus die menschliche Präsenz und Selbstmitteilung des göttlichen Logos. Die ekklesiologische Verwendung des Subsistenzbegriffs muss vom Kontext in LG 8 her diesem christologischen Muster folgen. Daher ist zu sagen: So wie sich der Logos in der menschlichen Natur mitteilt und diese dadurch konkret wirklich sein – subsistieren – lässt, so ist in Analogie dazu auch die Kirche Christi in der katholischen Kirche präsent und wirklich; *durch* die Kirche Christi ist, existiert, subsistiert die katholische Kirche. Wenn also der Ausdruck «subsistere» die Einheit der Kirche Christi mit der katholischen nach der Analogie der hypostatischen Union und der Einheit von Logos und menschlicher Natur herausstellt, dann kann man diese Einheit nicht ernsthaft als eine zufällige oder akzidentelle disqualifizieren.

Eine gegenläufige Interpretation bietet Eberhard Jüngel. Er bezieht sich auf die Trinitätstheologie und ihren Subsistenzbegriff, der nicht (henotisch) die Einheit Christi, sondern (diakritisch) die Vielheit – die Differenz der Personen – zum Ausdruck bringt. Katholisches, orthodoxes und evange-

lisches Kirchesein sei danach als jeweils eine Subsistenzweise der einen Kirche zu verstehen – in Analogie zu den drei göttlichen Personen, die jeweils eine distinkte Subsistenzweise des einen göttlichen Wesens sind⁸.

Von Teuffenbach hat nachgewiesen, dass der wegen seiner Konservativität angefeindete Jesuit Sebastian Tromp maßgeblich für die textliche Einfügung des «subsistit in» verantwortlich war; es waren nicht, wie stets vermutet, Vertreter einer liberalen Ekklesiologie. Demnach präzisiert das «subsistit in» das «est» und weicht es nicht auf⁹. Andererseits eröffnet die christologische Bedeutung des Ausdrucks «Subsistenz» die Möglichkeit, auch von kirchlichen Heilmitteln außerhalb der katholischen Kirche zu sprechen: Die Heilsexklusivität Christi und der katholischen Kirche ist inklusiv – sie lässt an ihrer Fülle teilhaben¹⁰.

Eine polemische Bemerkung: Ungewollt spielt Schmidbergers Bildwort von den «Wunden der Kirche» (27) auf Antonio Rosminis Schrift «Die fünf Wunden der heiligen Kirche» an, die der italienische Priester und Philosoph 1832/33 verfasste. Während die von Rosmini benannten *cinque piaghe della santa chiesa* ihn als Vordenker des Zweiten Vatikanums auszeichnen, fällt Schmidbergers Diagnose zusammen mit der Kritik desselben Konzils. Als zweite Wunde der Kirche nennt Rosmini die mangelnde Bildung des Klerus¹¹. Zu dieser Bildung muss zuerst die Fähigkeit gehören, die Konzilstexte exakt zu lesen.

Als dritte Wunde bezeichnet Rosmini die Beziehungslosigkeit der Bischöfe untereinander. Das Zweite Vatikanum geht auf diese Schwierigkeit ein. Mit der Einrichtung der Bischofskonferenzen, die das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe *Christus Dominus* für die ganze Kirche anregt (CD 37f), wurde eine Form gefunden, die Isolation der Bischöfe zu überwinden. Die Bischofskonferenzen dienen der kollegialen Ausübung bischöflicher Aufgaben. Geradezu epochale Bedeutung gewannen die Bischofskonferenzen Lateinamerikas und der Karibik in Medellín 1968 und Puebla 1979 (CELAM). Die gesamtkirchlich rezipierte *Option für die Armen* wurde formuliert.

In dieser Forcierung der bischöflichen Kollegialität und der Rede von einer doppelten – episkopalen und primatialen – Autorität in der Kirche erkennt Schmidberger jedoch eine weitere Wunde der Kirche: einen Anschlag auf die «päpstliche Monarchie» (26).

Aus der breiten Diskussion über das rechte Verständnis des Infallibilitätsdogmas ergab sich aber, dass es nicht das göttliche Recht des Bischofskollegiums und dessen Leitungsfunktion aufhebt; ebenso wenig degradiert es die Bischöfe zu bloßen Lautsprechern des Papstes¹². Das Zweite Vatikanum untergräbt deshalb nicht die Autorität des Papstes, wenn es die unvollständig gebliebenen Aussagen des Ersten Vatikanums zum Petrusdienst durch Ausführungen zum Bischofskollegium ergänzt. Die «Debatte der Kardinäle» (Joseph Ratzinger und Walter Kasper 1999–2001) über das Verhältnis von

Universal- und Lokal- bzw. Ortskirche belegt nochmals die Komplexität der Frage¹³. Zu einer nationalstaatlichen Aufsplitterung der Kirche ist es durch die Einrichtung der Bischofskonferenzen nicht gekommen. Sie sind außerdem in ihren Kompetenzen begrenzt, um nicht die Zuständigkeit der Diözesanbischöfe einzuschränken¹⁴.

Die Bruderschaft Lefebvres wird ihren monarchistischen Papalismus, dem sie durch ihren doktrinen Ungehorsam selbst nicht entspricht, überwinden und der episkopalen Realität der Kirche positiv entgegenkommen müssen. Dazu ist wiederum eine unvoreingenommene Lektüre von LG erforderlich.

2. Problemanzeige Ökumene: Konfessionen als Religionen

Eine weitere Wunde klafft nach Einschätzung Schmidbergers in der Kirche durch das Dekret über den Ökumenismus (*Unitatis redintegratio*) (7-11). Ohne auf die geistesgeschichtlichen Kontexte zu achten, konfrontiert der Distriktobere dieses Dekret unmittelbar mit den Sätzen 16-18 aus dem Syllabus von Papst Pius IX. Dadurch soll der Eindruck entstehen, dieses Dekret befördere den vormals verurteilten Indifferentismus und Latitudinarismus (DH 2915-2918) und führe dem Bräutigam Christus in polygamer Manier gleich eine ganze Reihe von Bräuten zu. Als Beleg dient folgender Text: «Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu brauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und der Wahrheit herleitet.» (UR 3) Dieser Text stellt aber die Besonderheit der katholischen Kirche heraus – sie ist die eine *sponsa Christi* – weshalb Schmidbergers pluralistische Deutung nicht nachzuvollziehen ist.

Dem Text entnimmt Schmidberger sogar eine religionspluralistische Position, obgleich die Weltreligionen naturgemäß nicht Thema des Ökumenismusdekretes sind. Diese Themenverschiebung leitet Schmidberger durch den konfessionellen Gebrauch des Wortes «Religion» ein; er vermischt diese Semantik mit der von den Weltreligionen. Er behauptet, der zitierte Text spreche den «anderen Religionen» und ihren doktrinen, moralischen und kultischen Systemen eine soteriologische Funktion zu (8f).

Religionspluralistisch wird ebenso UR 4 interpretiert. Der Text erläutert die gesellschaftlich relevante Zusammenarbeit der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Bei Schmidberger wird aus dieser Aufforderung der konziliare Aufruf, «irgendwann zu einem großen Einverständnis unter den verschiedenen Religionen zu gelangen», um dadurch den Fortschritt der Völker voranzubringen (9), was aber die Sendung der Kirche verraten

würde: Sie diene der Vermittlung des übernatürlichen Seelenheils; alles Engagement fürs Soziale bleibe demgegenüber sekundär (9). Dieser soteriologische Dualismus entspricht nicht der Reich-Gottes-Predigt und -Praxis Jesu.

Es ist ersichtlich, dass man wegen eines ungenauen Umgangs mit den Texten sogar dem Zweiten Vatikanum eine religionspluralistische Position unterstellt, die in der Erklärung *Dominus Iesus* vom 6. August 2000 dezidiert zurückgewiesen wurde. Im Kommentar der Pius-Bruderschaft vom 10. März 2009 zu der sie betreffenden «Erklärung der deutschen Bischöfe zum gegenwärtigen Weg der katholischen Kirche» vom 5. März 2009¹⁵ wird die Erklärung *Dominus Iesus* zitiert als Objekt der Kritik deutscher Theologen, «weil darin vom einzigen Heilsweg der Kirche die Rede ist» (6f)¹⁶. Diese Kritik gab es. Aber *Dominus Iesus* argumentiert dennoch inklusivistisch. Für Schmidberger fällt dagegen der Katholizismus mit einem steilen Exklusivismus zusammen: sowohl auf dem Feld der eigentlichen Ökumene als auch hinsichtlich der nichtchristlichen Religionen.

Immerhin bemerkt er noch, dass auch die orthodoxen Kirchen von der katholischen Tradition Kirchen genannt wurden, allerdings «in einem uneigentlichen Sinn», wie er sofort abschwächend hinzufügt (8). Diese Hinzufügung ist falsch. In einer Anmerkung zu dem mit Majuskel geschriebenen Terminus «Ecclesiae» bietet UR 3 eine Liste von Konzilsentscheidungen, die diesen Ausdruck zur ekklesiologischen Klassifizierung der Orthodoxie verwenden. Die Note der Glaubenskongregation vom 30. Juni 2000 über den Ausdruck «Schwesterkirche» erläutert, dass sich die Pluralform «Kirchen» auf die Teil- und Schwesterkirchen bezieht. «Im eigentlichen Sinn» (!) sind damit auch die orthodoxen Kirchen gemeint, da sie «den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben» (Nr. 11,12). Die Pius-Bruderschaft müsste ausgehend von den eindeutigen Zeugnissen der Konzilien seit dem IV. Laterankonzil (1215), die den Ausdruck «Ecclesiae» verwenden, zu einem differenzierten Verständnis von Kirchlichkeit kommen, auch bezüglich des «Kirchentyps» (Walter Kasper), der aus der Reformation hervorgegangen ist.

Stichwortartig sei ergänzt, dass die Bruderschaft die Idee von der Gesamtsubjektivität der Kirche als Volk Gottes mit entsprechender Liturgie (Konzelebration als «Greuel», 28) ablehnt – in der Trennung von Klerus und Volk, zumal beim Gottesdienst, sah Rosmini die erste Wunde der Kirche¹⁷. Nur *conversus ad Dominum* gelinge die Messe als Opfer, versus *populum* gefeiert, verkomme sie zur «Gemeindeversammlung» (28). Woher weiß man das? Dieser pure Glaube an die Zelebrationsrichtung bedarf einer sakramententheologischen Katharsis. Abwegig sei desweiteren die Forderung, dass die Formulierungen des katholischen Glaubens für den ökumenischen Dialog «keinerlei Hindernis bilden» dürfen (UR 11). Es wird sofort unterstellt, dass Modifikationen von Formulierungen die Glaubenswahr-

heiten selbst torpedieren. In der Idee von der «Hierarchie der Wahrheiten» (UR 11) sieht man einen Trick, um ökumenisch Unpassendes unter den Tisch fallen lassen zu können (10f).

Wiederum wird sich die Pius-Bruderschaft mit dem Vorgang der geistgetragenen Selbstvergegenwärtigung der Offenbarung im Verstehenshorizont der Kirche sowie mit den hermeneutischen Konsequenzen dieses Vorgangs auseinandersetzen müssen. Das Einfrieren von Begriffen garantiert nicht die Identität des Glaubens; das Gegenteil ist der Fall. So wurden z.B. zur Identitätssicherung des Glaubens im hellenistischen Kulturraum Dogmen unter Verwendung nichtbiblischer Ausdrücke formuliert (vgl. die Debatte um das *homoousios*).

3. Problemanzeige Religionen: Assisi und absolvierte Gottesmörder

Als weitere Wunde nennt Schmidberger die Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Das Horrorszenario schlechthin stellt das Gebetstreffen von Vertretern der Religionen mit dem Papst in Assisi 1986 dar – die päpstliche Kapitalsünde: Verstoß gegen das Erste Gebot (18).

Wie wenig man die Vertreter anderer Religionen respektiert, verrät die gewählte Sprache: «Mohammedaner» seien «tausendmal schwieriger» zum Glauben zu bekehren, mutmaßt Schmidberger angesichts islamischer Bekenntnisfestigkeit als «Heiden aus dem afrikanischen Busch» (13). Bekanntlich möchten aber Muslime vor allem dann nicht Mohammedaner genannt werden, wenn die Möglichkeit besteht, sie als Anbeter Mohammeds misszuverstehen. Eine abschätzige Kolonialsprache charakterisiert die nichtchristlichen Afrikaner.

Diese gewählte Sprache dient als Ouvertüre für den Nachweis, dass die in *Nostra aetate* gewürdigten Religionen in Wahrheit «Systeme des Widerstands gegen den Heiligen Geist» sind (13).

Ein schon fast hemdsärmeliges Argumentieren bestimmt z.B. die Kritik am Hinduismus und den heiligen Kühen, die nicht getrübt wird durch das Studium hinduistischer Traditionen oder bemerkenswerter Ansätze im Reformhinduismus¹⁸.

Die Aussagen der Fraternität zum Judentum sind bedrückend. Schmidberger bietet die klassische Substitutionsthese¹⁹: Den beim Kreuzestod Jesu zerrissenen Vorhang des Tempels deutet er als Abschaffung des Alten Bundes; an die Stelle Israels tritt die Kirche aller Völker (17). Die Theologie des Paulus vom unaufgekünigten Bund kennt der Distriktobere nicht (Röm 11,29)²⁰. Bis zur Textfassung der «Zeitbomben» von 2007 wiederholt er den schon in der Antike kollektiv verstandenen Vorwurf des Gottesmordes²¹: Die «Juden unserer Tage [sind] nicht nur nicht unsere älteren

Brüder im Glauben, wie der Papst bei seinem Synagogenbesuch in Rom 1986 behauptete; sie sind vielmehr des Gottesmordes mitschuldig, so lange sie sich nicht durch das Bekenntnis der Gottheit Christi und die Taufe von der Schuld ihrer Vorväter distanzieren.» (17) Die religionspolitischen und gesellschaftlichen Konsequenzen dieser Aussagen bestimmen den schrecklichen Leidensweg des auserwählten Volkes. Die Absolution von der Schuld des Gottesmordes durch die Annahme des christlichen Glaubens gehört ins Repertoire einer Judenmission mit der Tendenz zur Judenverfolgung.

Die höchst problematischen Thesen der Bruderschaft zum Judentum stellen faktisch einen Referenzpunkt dar für die fatale Leugnung der 6 Millionen von den Nazis ermordeten Juden durch das Mitglied der Bruderschaft Bischof Williamson. Am 20. Januar 2009 überrascht Schmidberger mit einer Retractatio seiner eigenen Thesen: «Die Aussage, die heutigen Juden trügen die Schuld ihrer Väter, muss auf jene Juden eingeschränkt werden, welche die Tötung Jesu Christi gutheißen. Ob heutige Juden dies tun, entzieht sich meiner Kenntnis.»²² Vom Antisemitismus distanziert sich Schmidberger mit den Worten: «Unser Herr Jesus Christus ist seiner menschlichen Natur nach Jude, seine hochheilige Mutter ist Jüdin, alle Apostel sind Juden. Schon deshalb kann kein aufrechter Christ Antisemit sein.» Schmidbergers hoffentlich nicht nur medial erzwungenes Aggiornamento in Sachen Gottesmord vom Januar 2009 schlägt zurück auf die Textfassung der «Zeitbomben» von 2008. Jetzt dispensiert der Distriktobere die Juden auch in seiner Konzilschelte von der Anklage des Gottesmordes. Der Satz mit dem Gottesmordvorwurf gehört plötzlich nicht mehr zur oberen Hierarchie der piusbrüderlichen Wahrheiten²³. Wird hier ein Irrtum eingestanden oder nur taktiert? Oder haben die großzügige Geste der Aufhebung der Exkommunikation durch Papst Benedikt XVI. und dessen Verurteilung jedes Antijudaismus und Antisemitismus eine erste Einsicht bewirkt?

4. Problemanzeige Religionsfreiheit: Indifferentismus und Personenwürde

Dissens herrscht zwischen der Auffassung der Bruderschaft von der Religionsfreiheit und den Aussagen des Konzils über sie in der Erklärung *Dignitatis humanae*. «Laisierung der Staaten und der Gesellschaft», die Lehre von einem «staatlichen Agnostizismus», die Förderung des irrigen Gewissens und der Unwahrheit sind Stichwörter, die Schmidbergers Reaktion auf diese Erklärung charakterisieren (19). Er rekapituliert damit die *Dubia* von Lefebvre, die dieser der Glaubenskongregation am 22. Mai 1987 vorlegte in der Meinung, eine freimaurerisch-jüdische Gruppe hätte beim Zustandekommen dieser Erklärung die Strippen gezogen²⁴. Der Distriktobere wörtlich: «Die Verwerfung der Religionsfreiheit ist ein machtvoller Schutz für die Seelen, die sonst unablässig der Propaganda der Sekten und den Eroberungsfeld-

zügen der nichtchristlichen Religionen mehr oder weniger schutzlos ausgesetzt sind.» (20). Die Ablehnung der Religionsfreiheit durch die Enzyklika *Quanta cura* (1864) und den Syllabus (1864) fungieren als Autoritätsargumente gegen *Dignitatis humanae*.

In einer Note der Glaubenskongregation vom 24. November 2002 über das Verhalten der Katholiken im politischen Leben²⁵ betont ihr Präfekt Joseph Kardinal Ratzinger, dass die Erklärung der Religionsfreiheit nicht auf der relativistischen These von der Gleichheit und Gleichgültigkeit aller Religionen beruhe, sondern ihr Fundament in der Würde der Person habe. Deshalb widerspreche die «Bekräftigung der Gewissens- und Religionsfreiheit ... nicht der Verurteilung des Indifferentismus und des religiösen Relativismus durch die katholische Lehre» (Nr. 8). In der Anmerkung verweist man eigens auf die Enzyklika *Quanta cura* von Pius IX. Dieser Begründungszusammenhang entgeht Lefebvre; von Schmidberger wird er nicht ernst genommen.

Rosmini bedenkt hingegen die Folgen eines katholischen Staates, dessen Einmischung in kirchliche Angelegenheiten, z.B. bei Bischofsnennungen. Als vierte Wunde bezeichnet er diese mangelnde Freiheit der Kirche²⁶. Außerdem besteht die Gefahr, dass sich die Kirche ihrerseits als politische Größe definiert und Herrschaftsbesitz anstrebt. Der Feudalismus ist nach Rosmini die fünfte Wunde der Kirche²⁷.

Festzuhalten bleibt: Eine in der diskursiven Vernunft gründende demokratische Staatsform muss nicht a priori «gottlos» sein. Denn die Vernunft des Menschen ist nicht zu einer umfassenden Sinnstiftung befähigt. Der Staat ist deshalb gut beraten, wenn er eine Religion fördert, die eine transzendente unbedingte Sinnstiftung des Menschen vernunftgemäß plausibel machen kann – wie das Christentum²⁸.

5. Problemanzeige Welt: Kooperation und Opposition

Die Anpassung an den Zeitgeist erreicht angeblich ihren Höhepunkt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (21). Die «Verderblichkeit» dieses «Gegen-Syllabus» (24) gründe in seiner kirchlich sanktionierten Fortschrittgläubigkeit. Nicht Kooperation, sondern Opposition gegen die selbstherrliche, erbsündlich entstellte Welt wird angemahnt (23f).

Der Grundoptimismus der Konstitution war immer wieder Gegenstand der Diskussion. Joseph Ratzingers Evaluation der Pastoralkonstitution aus dem Jahr 1975 wird von Schmidberger ins Feld geführt, um für seine Bewertung einen Anhaltspunkt zu haben (24). Der damalige Regensburger Dogmatiker notiert in der Tat, dass man sagen «könnte», GS stelle «eine Art Gegensyllabus» dar²⁹. Aber der Tenor des Beitrags von Ratzinger geht in eine andere Richtung. Im Syllabus erkennt Ratzinger nur einen ersten Ver-

such der Auseinandersetzung mit der Moderne; der Syllabus habe nicht das letzte Wort. Die weiteren Ausführungen Ratzingers resümieren, dass «die wirkliche Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen hat»³⁰. In der mangelhaften Rezeption von GS sieht Ratzinger gerade ein Motiv für das «zunehmende Wachstum integralistischer Gruppierungen»³¹.

Damit ist seit 1975 klar, dass Joseph Ratzinger zufolge in einer konsequenten Rezeption des Konzils der Schlüssel für die Lösung der Probleme liegt, die durch die Existenz der Pius-Bruderschaft angezeigt und dargestellt werden. Zur Lösung der anstehenden doktrinen Fragen ist die unvoreingenommene Lektüre der Konzilstexte seitens der Pius-Bruderschaft notwendig; vielleicht gelingt sie besser zusammen mit Vertretern der Glaubenskongregation. Dabei wird auch zu entdecken sein, dass das Konzil als Pastoralkonzil dogmatisch gewesen ist und umgekehrt – es also keineswegs, wie jedoch unterstellt wird (6), der Wahrheitsfrage auswich. Gerade deshalb ist es anzuerkennen als authentischer Modus der Selbstvergegenwärtigung Gottes in seiner Selbstmitteilung mittels Wort und Geist.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. diesen Brief auf der Homepage der DBK <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01857/index.html>

² Vgl. Joseph RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: Karl RAHNER und Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg i.Br. 1965, 25–69, bes. 35–46.

³ Vgl. Yves CONGAR, *Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche?*, Freiburg i.Br. 1977, 24.

⁴ Franz SCHMIDBERGER, *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 1989/2007. Neufassung Oktober 2008: <http://www.fsspx.info/lehre/schriften/zeitbomben.pdf> In Klammern gesetzte Seitenangaben im Text beziehen sich auf die Fassung von 2007, die in diesem Artikel bevorzugt wird, da sie in Form einer Broschüre auch gedruckt vorliegt und die theologischen Thesen der Bruderschaft vor der Aufhebung der Exkommunikation wiedergibt. Seitengaben mit * beziehen sich auf die Internet-Version von 2008. Vgl. auch «*Es geht ganz zentral um Lehrfragen*» – *Ein Gespräch mit Franz Schmidberger*, in: Herder Korrespondenz 42 (1988) 417–424. Schmidberger rekapituliert und adaptiert mit seinen Thesen die Einschätzungen von Erzbischof Lefebvre. Vgl. dazu Marcel LEFEBVRE, *Ich klage das Konzil an!*, Martigny 1977; ders., *Sie haben ihn entthront. Vom Liberalismus zur Apostasie. Die Tragödie des Konzils*, Stuttgart 1988 und Marcel Lefebvre. *Die Biographie* von Bernard TISSIER DE MALLERAI, Stuttgart 2008. Der Autor wurde von Lefebvre zum Bischof geweiht. Dass diese Biographie auch Apologie ist, versteht sich deshalb von selbst; zum Konzil s. 289–357.

⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20090121_remissione-scomunica_ge.html

⁶ Vgl. z.B. OE 2: «*Sancta et catholica Ecclesia, quae est Corpus Christi Mysticum...*» Vgl. die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000 Nr. 16 (Anm. 56 gegen Leonardo Boff). Auch die Erklärung der Glaubenskongregation *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* vom 29. Juni 2007 kann Schmidberger nicht überzeugen

(12*), obwohl in dieser Erklärung nochmals unterstrichen wird, dass der strittige Ausdruck «subsistit in» «die vollständige Identität der Kirche Christi mit der katholischen Kirche besagt» (Frage 3).

⁷ Vgl. dazu die Studie von Alexandra VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in* (LG 8). *Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002, 85–114.

⁸ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in: Michael J. RAINER (Red.), *«Dominus Iesus» – Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?*, Münster 2001, 59–78, bes. 60f.

⁹ Vgl. TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in*, 49, 57–84, 392. Karl-Heinz MENKE, *Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Dialog. Das berechtigte Anliegen des römischen Dokuments*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg i. Br. 2008, 49–66.

¹⁰ Vgl. die Erklärung *Dominus Iesus* Nr. 14 und 16.

¹¹ Vgl. Antonio ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, Cinisello Balsamo 1997, 139ff.

¹² Vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 2005, 620–626.

¹³ Vgl. dazu die Habilitationsschrift von Achim BUCKENMAIER, *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, Regensburg 2009.

¹⁴ Vgl. dazu die Artikel von Erwin GATZ, Hermann POTTMEYER und Winfried AYMANS zum Stichwort *Bischofskonferenz*, in: LThK³ 2 (1994) 496–499.

¹⁵ http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2009-1/2009-025-anl_2-erklarung.pdf

¹⁶ http://www.fsspx.info/distrikt/stellungnahmen/offizielle_stellungnahmen.php

¹⁷ ROSMINI, *Piaghe*, 117ff.

¹⁸ Vgl. differenziert Horst BÜCKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Fragen der Religionen*, Paderborn 1996, 120–142.

¹⁹ Vgl. Martin H. JUNG, *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008.

²⁰ Vgl. hierzu Franz MUSSNER, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg 1991.

²¹ Vgl. dazu JUNG, *Christen und Juden*, 40.

²² http://www.fsspx.info/distrikt/stellungnahmen/offizielle_stellungnahmen.php

²³ «... die Juden unserer Tage [sind] keinesfalls unsere älteren Brüder im Glauben, wie Papst Johannes Paul II. dies bei seinem Synagogenbesuch in Rom 1986 behauptete; [1989–2007: sie sind vielmehr des Gottesmordes mitschuldig. 2008 oder besser ab Januar 2009:] dies trifft allein für die gläubigen Juden des Alten Testaments zu (18*) Die Revision der Substitutionsthese hat man offensichtlich noch vor sich.

²⁴ http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=14&show=201

²⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_ge.html CONGAR, *Lefebvre*, 25f., erkennt in der Vorstellung vom Komplott Böswilliger (Freimaurer, Juden) eine Übereinstimmung mit der Denkweise der alten «Action française».

²⁶ Im Königsreich Bayern erklärt man mit dem Konkordant von 1817 die exklusive Rückkehr zum Katholizismus; zugleich erlangt die staatliche Seite das Nominationsrecht der Bischöfe.

²⁷ Vgl. ROSMINI, *Piaghe*, 319ff.

²⁸ Vgl. dazu Georg ESSEN, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts*, Göttingen 2004.

²⁹ Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 395–411, hier 398; Erstveröffentlichung 1975, vgl. ebd., 416.

³⁰ RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 400, 404, 408f.

³¹ Ebd., 407.